

## چگونگی بازتولید فلسفه‌های علوم انسانی با تکیه بر فلسفه اسلامی

حسین سوزنچی  
استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

### چکیده

امروزه اثبات اینکه بسیاری از آموزه‌های علوم انسانی مدرن، با آموزه‌های اسلامی ناسازگار است و تحول در این علوم امری ضروری است، کار دشواری نیست. آنچه دشوار است تبیین این مسئله است که چگونه می‌توان این تحول را، نه با نگاه خام و گذاشتن چند آیه و روایت در کنار متون جدید، بلکه با استمداد از علوم و اندیشه‌های اسلامی‌ای که حاصل قرن‌ها تلاش علمی اندیشمندان مسلمان بوده و در تعاملی پویا با اندیشه‌های معاصر باشد، رقم زد. اگرچه این تحول بخشی نیازمند استمداد از بسیاری از دانش‌های سنتی مسلمانان است، اما هدف مقاله حاضر، این است که فقط نوع استفاده‌ای را که از «فلسفه اسلامی موجود» برای تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن می‌توان به عمل آورد، مورد بحث قرار دهد.

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، به دلیل پذیرش ماهیت سلسله‌مراتبی دانش‌ها، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد، و به لحاظ معرفت‌شناختی شایستگی این را داشت که

پشتوانه تمام علوم دیگر باشد. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و القای بن‌بست در عرصه وجودشناسی، فلسفه به معنای وجودشناسی به‌طور رسمی کنار زده شد، و تقدم فلسفه بر سایر علوم زیر سؤال رفت؛ اما در پس پرده، وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای علوم گردید و با غلبه یافتن پیش‌فرض‌هایی همچون مادی و متباین دانستن وجود انسان‌ها و کنار گذاشتن مبحث علیت غایی در تحلیل واقعیات انسانی، استقلال و اصالت فلسفی بسیاری از مباحث علوم انسانی زیر سؤال رفت و فضای قراردادانگاری و تبعیت از اعتباریات بی‌ضابطه غلبه پیدا کرد و مباحث این دسته از علوم، به یک سلسله مباحث حسی و قراردادی آمیخته با پیش‌داوری‌های ماتریالیستی در باب ماهیت انسان فروکاسته شد.

اگر ایمان به غیب، و باور به مقام خلیفه‌اللهی انسان در اندیشه‌های دینی را جدی بگیریم، احیای آن نوع نگاه به انسان، که توانایی تبیین اصالت وجودشناختی انسان را داشته باشد و منابع معرفتی خود را به امور حسی و قراردادهای محض محدود نسازد، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع این بحران را تدارک ببیند. این مقاله می‌کوشد با تبیین الگوی مطالعه وجودشناختی در بررسی امور خاص، نشان دهد که چگونه «وجودشناسی مضاف» - که مبتنی بر اندیشه‌های موجود در «فلسفه اولی» تدوین می‌شود - می‌تواند الگوی موجهی برای تحقیق در عرصه «فلسفه‌های مضاف» (فلسفه روان‌شناسی، فلسفه اقتصاد، و...) باشد؛ و نیز اینکه چگونه تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن، نیازمند بهره‌مندی از یک چنین «فلسفه‌های مضاف»ی است. همچنین با نشان دادن مصادیقی از تحقق یافتن چنین وجودشناسی‌های مضافی در تاریخ اندیشه اسلامی، و ارائه مصادیقی از ورود این‌گونه مباحث در نقد و اصلاح علوم انسانی نوین، امکان عملی چنین الگویی را آشکارتر سازد.

**کلیدواژگان:** فلسفه اسلامی، فلسفه مضاف، فلسفه علم، وجودشناسی، علوم انسانی، فلسفه علوم انسانی، طبقه‌بندی علوم

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الصادق (عليه السلام): لا خَيْرَ فِيمَنْ لَا يَتَفَقَهُ مِنْ أَصْحَابِنَا يَا بَشِيرَ. إِنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ إِذَا لَمْ يَسْتَعْنِ بِفَقْهِهِ احْتِاجَ إِلَيْهِمْ فَإِذَا احْتِاجَ إِلَيْهِمْ ادْخَلُوهُ فِي بَابِ ضَلَالَتِهِمْ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ. (كليني، ۱۳۸۳: ۱/۳۳)

## مقدمه

تعارض بین بسیاری از آموزه‌های حاصل از علوم انسانی<sup>(۱)</sup> مدرن با آموزه‌های برگرفته از متون اسلامی، مدت‌هاست دغدغه‌هایی را در میان متفکران جامعه ما پدید آورده است. از آنجا که هم علوم انسانی جدید ادعای شناسایی، برنامه‌ریزی و مدیریت تمامی عرصه‌های زندگی انسان را دارند و هم معارف و احکام اسلامی در تمامی عرصه‌های زندگی انسان خود را نشان می‌دهند، تعیین نسبت این دو و رسیدن به دانشی که هم آموزه‌های اسلامی در باب عالم و آدم را جدی بگیرد و هم نسبت به دستاوردهای علوم جدید بی‌اعتنا نباشد، بحث‌های فراوانی را رقم زده است. امروزه اثبات ضرورت تحول در این علوم برای متناسب شدن آن‌ها با وضعیت جامعه ما کار دشواری نیست. آنچه دشوار است، تبیین این موضوع است که چگونه می‌توان این تحول را، نه با نگاه خام و گذاشتن چند آیه و روایت در کنار متون جدید، بلکه به‌عنوان یک اقدام معرفتی موجه و با استمداد از علوم و اندیشه‌های اسلامی‌ای که حاصل قرن‌ها تلاش علمی اندیشمندان مسلمان بوده و در تعاملی پویا با اندیشه‌های معاصر است، رقم زد.<sup>(۲)</sup> اگرچه این تحول بخشی نیازمند استمداد از بسیاری از دانش‌های سنتی مسلمانان و برقراری تعاملی بین آن‌ها و علوم انسانی مدرن است، اما هدف مقاله حاضر، این است که فقط نوع استفاده‌ای را که از «فلسفه اسلامی موجود» برای تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن می‌توان به عمل آورد، مورد بحث قرار دهد.

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، به دلیل پذیرش ماهیت سلسله‌مراتبی دانش‌ها، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد، و به لحاظ معرفت‌شناختی شایستگی این را داشت که پشتوانه تمام علوم دیگر باشد. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و القای بن‌بست

در عرصه وجودشناسی، فلسفه به معنای وجودشناسی به‌طور رسمی کنار رفت؛ اما در پس پرده، وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای علوم، به‌ویژه علوم انسانی گردید و مباحث این دسته از علوم، به یک سلسله مباحث حسی و قراردادی آمیخته با پیش‌داوری‌های ماتریالیستی در باب ماهیت انسان فروکاسته شد. اگر ایمان به غیب، و باور به مقام خلیفه‌اللهی انسان در اندیشه‌های دینی را جدی بگیریم، احیای آن نوع نگاه به انسان، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع این بحران را تدارک ببیند.

اما احیای این نگاه چگونه باید باشد؟ آیا صرف اینکه ما مسلمان‌ها چنین اعتقاداتی در باب انسان داریم، می‌تواند مجوز ورود این مباحث در عرصه علم باشد؟ اگر مسئله در این حد تنزل یابد، علم از علم بودن خارج می‌شود و صرفاً رنگ و بوی فرهنگی به خود می‌گیرد و می‌دانیم که لازمه دیدگاه پاره‌ای از «فلاسفه علم» قبول این ادعا و انکار علم بودن علم است و برخی از متفکران در کشور ما نیز ورود گزاره‌های دین به عرصه علم را با همین منطقی توجیه می‌کنند. اما واضح است که چنین تبیینی از ماهیت علم سرانجامی جز نسبی‌گرایی نخواهد داشت و نسبی‌گرایی بنیاد علم را بر باد می‌دهد.

اما به‌نظر می‌رسد می‌توان از ورود معرفتی این دسته از مبانی (و نه صرفاً پذیرش فرهنگی آن‌ها) نیز سخن گفت و الگویی برای ورود معرفتی مبانی اسلامی در عرصه علوم انسانی ارائه داد. امروزه مبادی، مبانی، روش‌ها و فرآیندهای حاکم در هر علمی در رشته‌ای تحت عنوان «فلسفه آن علم» (اصطلاحاً: فلسفه مضاف) بحث می‌شود. آیا این‌گونه فلسفه‌های مضاف صرفاً پس از علم پیدا می‌شوند و قابل بحث هستند؟ آیا نمی‌توان فلسفه مضاف پیشینی داشت، فلسفه‌ای که از مبانی و مبادی یک علم خاص بحث کند و براساس تحلیل‌های منطقی، توصیه‌های روش‌شناختی برای دانشمندان آن علم ارائه نماید؟ علاوه بر این، منبع معرفتی و توجیه‌گر گزاره‌های فلسفه مضاف چه باید باشد؟ به‌نظر می‌رسد با تبیین الگوی مطالعه وجودشناختی در بررسی امور خاص، می‌توان نشان داد که چگونه «وجودشناسی مضاف» - که مبتنی بر اندیشه‌های موجود در «فلسفه اولی» تدوین می‌شود- می‌تواند الگوی موجهی برای تحقیق در عرصه «فلسفه‌های



مضاف» (فلسفه روان‌شناسی، فلسفه اقتصاد، و...) باشد؛ و نیز اینکه چگونه تحول‌آفرینی در علوم انسانی مدرن، نیازمند بهره‌مندی از یک چنین «فلسفه‌های مضاف»ی است. این بدان معناست که اگر ما بتوانیم متناسب با هر یک از رشته‌های علوم انسانی، تبیین‌های مناسبی از وجودشناسی انسان ارائه دهیم، نه تنها توان عظیمی در نقد و هضم تحلیل‌هایی که در علوم انسانی مدرن رایج است خواهیم یافت، بلکه تدوین این‌چنینی فلسفه‌های علوم انسانی، می‌تواند طلیعه تحولی جدی در عرصه علوم انسانی شود.

این دیدگاه ریشه در نگاهی دارد که در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، وجود داشت. در این نگاه، هر علمی به یک علم برتر از خود وابسته بود که، به دلیل اثبات اصول موضوعه‌اش در آن علم، آن را پشتوانه معرفتی خود به حساب می‌آورد؛ و این سلسله منتهی می‌شد به فلسفه اولی، که چون در اثبات مسائل خویش به هیچ مبدایی جز بدیهیات تکیه نمی‌کرد، می‌توانست پشتوانه تمام علوم دیگر شود. اما چنان که می‌دانیم، امروزه نه تنها وابستگی معرفتی علوم مختلف به فلسفه اولی انکار می‌شود، بلکه فلسفه‌های مضاف به علوم (مانند فلسفه روان‌شناسی، فلسفه فیزیک، فلسفه اقتصاد، و...) به نحوی مطرح می‌شوند که در تبیین مسائل خویش، هیچ نیازی به فلسفه اولی ندارند.

از آنجا که این ادعا، که مستلزم پذیرش یک نظام سلسله‌مراتبی بین دانش‌هاست، در فضای مدرن ادعایی نامأنوس و احتمالاً با استیحاخس مخاطبین توأم است، به‌ناچار ابتدا باید با اشاره‌ای به استدلال‌های این دیدگاه، اصل ادعا تبیین شود و سپس با توجه به شیوع دیدگاه مخالف، ریشه‌های تاریخی تلقی جدیدی که از نسبت علم و فلسفه اولی و فلسفه مضاف پدید آمده، معلوم گردد تا بتوان بر این استیحاخس غلبه کرد. پس از آن می‌توان به تبیین جایگاه معرفتی و امکان تحقق عینی وجودشناسی مضاف پرداخت و با نشان دادن مصادیقی از این بحث، هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه‌های جدید غربی، نمونه‌هایی از این نوع ورود به مسئله را در اختیار مخاطب قرار داد: هم از عرصه‌هایی که وجودشناسی مضاف تاحدودی ایجاد شده، و هم از مواردی که با استفاده از مبانی مندرج در فلسفه اسلامی، می‌توان زیربناهای برخی از مباحث علوم انسانی نوین را به چالش کشید.

## ۱. رابطه منطقی بین فلسفه اولی، علوم، و فلسفه‌های مضاف

در طبقه‌بندی‌های سنتی علوم، کلیه دانش‌ها به دو دسته حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم، و هر کدام به چند شاخه تقسیم می‌شدند. عامل جمع شدن مسائل مختلف در یک علم، و به تعبیر دیگر، مبنای دسته‌بندی علوم و معیار هویت‌بخشی به هر علمی، «موضوع» آن علم بود؛ و در این میان، «فلسفه اولی» مادر علوم شمرده می‌شد و بین علوم یک نظام سلسله‌مراتبی برقرار بود.<sup>(۳)</sup>

اگر نگاه رئالیستی به علم جدی گرفته شود - که این نگاهی است که نه تنها در فلسفه اسلامی، بلکه در فضای بسیاری از آیات و روایات کاملاً جدی گرفته شده و علم‌آموزی به معنای دنبال حقیقت رفتن و کشف واقعیت معرفی گردیده - ساختار دانش‌ها به ناچار باید یک ساختار سلسله‌مراتبی باشد: اثبات مسائل در هر علمی، نیازمند استدلال است و معتبرترین شیوه استدلال، قیاس (برهان) است و هر قیاسی مقدماتی دارد و این مقدمات یا باید بدیهی باشند که صدقشان نیازمند امری دیگر نباشد، یا نظری، که به بدیهی ختم شوند. پس حل مسائل هر علمی نیازمند مقدماتی است که آن مقدمات خود بر مقدماتی دیگر تکیه می‌کند و این سلسله در اغلب علوم، نه به بدیهیات، که به اصول موضوعه‌ای ختم می‌شود، که تکلیف آن اصول موضوعه باید در یک علم اعلی و برتر از این علم تعیین گردد. لذا منطقی است که هر علمی به یک علم برتر از خود وابسته است که، به دلیل اثبات اصول موضوعه آن علم، پشتوانه معرفتی او به حساب می‌آید؛ و این سلسله منتهی می‌شد به فلسفه اولی، که موضوعش «موجود بماهو موجود» است، یعنی واقعیت از آن جهت که واقعیت است و بدون اینکه تعین و جلوه خاصی از واقعیت مدنظر باشد؛ و طبیعی است که علمی که موضوع خود را احکام عام واقعیت قرار داده، دیگر در اثبات مسائل خویش به هیچ مبدایی جز بدیهیات نباید تکیه کند و بدین سان است که می‌تواند پشتوانه تمام علوم دیگر شود.

اما مسئله مهم معرفت، تبیین معرفتی اعتبار بدیهیات است. از آنجا که ناتوانی عده‌ای در تبیین معرفتی این مطلب، موج شد در سلسله‌مراتبی دانستن نظام علوم تردید شود، به نظر

می‌رسد لازم است به اختصار در باب تبیین معرفتی این موضوع به نکاتی اشاره شود: برای به دست آوردن ضابطه بدیهی بودن یک قضیه، باید ماهیت استدلال را - یعنی آنچه که یک قضیه غیربدیهی بدان نیاز دارد - تحلیل کرد. استدلال، کمک گرفتن از یک واسطه معرفتی برای پذیرش یک گزاره است و با ساده کردن هر گزاره در قالب «موضوع - محمول - فعل ربط» می‌توان نشان داد که این واسطه معرفتی، واسطه‌ای برای حمل محمول بر موضوع (اصطلاحاً: حد وسط) است. پس بدیهی آن قضیه‌ای است که تصور موضوع و محمول برای حمل محمول بر موضوع کفایت کند و نیازمند حد وسطی نباشد. اگر چنین قضیه‌ای پیدا شود، صحیح، خودبسند، واضح و غیرقابل انکار است. پس بدیهی در جایی یافت می‌شود که موضوع و محمول، بتوانند بی هیچ واسطه‌ای برهم منطبق گردند.

بسیاری از اندیشمندان غربی، به پیروی از هیوم، گمان می‌کنند که این حالت فقط در جایی است که موضوع به‌طور مفهومی در دل محمول نهفته باشد، و این جز در قضایای تحلیلی (قضایای توتولوژیک یا این‌همانی) یافت نمی‌شود و از آنجا که این قضایا نسبت به عالم خارج ساکتند، ابتدای قضایای ناظر به واقعیت را بر این دسته از قضایا ناممکن می‌دانند. اما این مسئله هم در فلسفه ارسطو تا حدودی (در عرصه حمل مفاهیم ماهوی) و هم در فلسفه اسلامی تا حدود بسیار بیشتری (در عرصه مفاهیم عام وجودشناسی) حل شده است:

ارسطو در عرصه مفاهیم ماهوی نشان داد که اگرچه در منطق تعریف (باب ایساغوجی)، ذاتی فقط در جایی است که اندراج مفهومی در کار باشد (که ثمره آن فقط تولید قضایای تحلیلی می‌شود؛ مانند «چهار عدد است»)، اما در منطق استدلال (باب برهان)، ذاتی منحصر به ذاتی باب ایساغوجی نیست، بلکه اگر در جایی «عرض ذاتی» (یعنی اعم از عرض لازم، و در مقابل عرض مفارق) وجود داشته باشد، حتی اگر اندراج مفهومی محمول در موضوع وجود نداشته باشد، صرف تصور موضوع و محمول برای حمل آن‌ها کفایت می‌کند - که در این صورت اخیر قضیه ترکیبی ضروری تولید می‌شود؛ مانند «چهار زوج است»<sup>(۴)</sup> - .

در فلسفه اسلامی معلوم شده که می‌توان موارد دیگری از جایی که تصور موضوع و محمول برای حکم کردن کافی باشد یافت که خارج از رابطه ماهوی (عرض ذاتی) باشد. این فیلسوفان نشان دادند که مفاهیم ما منحصر به مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) نیست؛ بلکه دسته دیگری از مفاهیم داریم که یک نوع عمومیت و شمولی نسبت به این دسته از مفاهیم دارند و به آنها معقولات ثانیه گفته می‌شود. با تحلیل این دسته از مفاهیم معلوم می‌شود که ضابطه بدیهی بودن، اعم از عرض ذاتی بودن محمول برای موضوع در اصطلاح ارسطویی است، بلکه در این عرصه مفاهیمی یافت می‌شود که اگرچه چون مفهوم ماهوی نیستند و نمی‌توان عبارت ذاتی و عرضی به معنای ارسطویی را در مورد آنها به کار برد، و نیز اگرچه هیچ‌یک اندراج مفهومی در دیگری ندارد، اما سرشت آنها (به‌خاطر ریشه داشتن آنها در علم حضوری) به‌گونه‌ای است که تصور طرفین و تصور نسبت بین آنها، حمل بی‌واسطه‌شان بر همدیگر و تصدیق ضروری را به همراه دارد.

معقولات ثانیه بر دو قسمند؛ معقولات ثانیه منطقی (مفاهیمی مانند کلی و جزئی، جنس و فصل، و...) و معقولات ثانیه فلسفی (مانند علیت، وجود و...). در معقولات ثانیه منطقی چون رابطه بین مفاهیم ذهنی بررسی می‌شود و ذهن احاطه کامل به موضوع و محمول دارد، قضایای بدیهی به دست می‌آید (مانند: انسان کلی است) که این قضایا ساختار و هویت علم منطقی را رقم می‌زنند و لذا روابط منطقی بر هر استدلالی حاکم است. اما معقولات ثانیه فلسفی یک دسته مفاهیمی هستند که اگرچه ناظر به واقعیت خارجی هستند، اما برخی از آنها<sup>(۵)</sup> به‌نحوی از علم حضوری اخذ شده‌اند<sup>(۶)</sup> و لذا برخی از این مفاهیم می‌توانند بدون اینکه واسطه‌ای بخورند، بر هم منطبق شوند. و در چنین مواردی حمل اینان بر همدیگر قضیه بدیهی ایجاد می‌کند، آن هم نه قضیه تحلیلی، بلکه قضیه‌ای درباره عالم خارج. مهم‌ترین عرصه چنین حملی در میان معقولات ثانیه فلسفی جایی است که رابطه مساوقت وجود دارد. دو مفهوم مساوق دو مفهومی‌اند که مفهوم آنها واقعا متفاوت است (و لذا اندراج مفهومی ندارند) اما مصادیقشان کاملاً بر هم منطبق است. یعنی گاه مابه‌ازای عینی دو مفهوم به‌طور کامل متمایز، چنان نسبتی با همدیگر دارند که

بدون اینکه یکی به لحاظ مفهومی مندرج در دیگری باشد، تصور آن‌ها و تصور نسبت آن‌ها انسان را به حمل قطعی‌شان بر همدیگر سوق می‌دهد؛ مانند «معلول» و «وجود امکانی» (ممکن‌الوجود موجود). اولی یعنی «آنچه نیازمند علت است»، و دومی یعنی «موجودی که در مقام هویت خویش، نسبتش با وجود و عدم مساوی است» (یا به تعبیر دیگر: موجودی که می‌توانست موجود نشود) و لذا رابطه مفهومی این دو تصور، رابطه تباین است؛ اما درعین حال، رابطه مصداقی این دو تساوی است، و انسان به محض تصور این دو، و تصور نسبت بین این دو، این نسبت را اذعان می‌کند که هر وجود امکانی‌ای معلول، و هر معلولی ممکن‌الوجود است.

این‌گونه است که «بدیهی» به لحاظ معرفت‌شناسی امری ممکن و بلکه محقق است، و از آنجا که نسبت بین مفاهیم عام وجودی (که همان معقولات ثانی فلسفی هستند)، احکام عام واقعیت است و لذا احکام وجودشناسی (واقعیت‌شناسی) در مورد هر واقعیتی صادق است، مسائلی که با این‌گونه مفاهیم درباره واقعیت بیان می‌شود، مسائل عام وجودشناسی هستند، نه مسائل علوم جزئی؛ برای همین است که فلسفه اولی (وجودشناسی) می‌تواند به منزله مادر علوم قرار گیرد و همه علوم در این نظام سلسله‌مراتبی محتاج فلسفه می‌گردند. با این مقدمه اجمالاً معلوم می‌شود که زمانی علوم جزئی اعتبار معرفتی لازم را دارند که بر مبانی درست فلسفی تکیه بزنند و ابتدای منطقی تمامی دانش‌های جزئی بر فلسفه اولی، امری انکارناپذیر است.

## ۲. ریشه‌یابی تلقی‌های امروزی از رابطه بین فلسفه اولی، علوم، و فلسفه‌های مضاف

چنان‌که اشاره شد، امروزه ارتباط منطقی و وابستگی معرفتی علوم خاص به فلسفه اولی (تقدم منطقی فلسفه اولی بر علوم خاص) انکار می‌شود: عده‌ای با تأکید بر تمایز علم و فلسفه عرصه این دو را کاملاً از هم جدا می‌کنند، و عده‌ای هم با ارائه تصویر شبکه‌ای از رابطه کل دانشها (از جمله رابطه علوم و فلسفه) مدعی‌اند ترتب علوم یک‌سویه نیست و همه علوم محتاج همدیگرند. درحالی‌که طبق تبیین فوق، همه علوم خاص محتاج فلسفه

اولی هستند و علی‌القاعده، آن دانشی که قرار است حد واسط این دو قرار گیرد، همان فلسفه‌های مضاف باید باشند و این فلسفه‌های مضاف تنها در صورتی که تکیه مناسبی به فلسفه اولی داشته باشند، می‌توانند مبانی درستی را به علوم مربوط به خویش منتقل سازند. اما در فضای امروزی، فلسفه‌های مضاف به علوم (مانند فلسفه روان‌شناسی، فلسفه فیزیک، فلسفه اقتصاد، و...) به نحوی مطرح می‌شوند که نه تنها ربط و نسبتی با اسلوب برهانی ندارند و عمدتاً بر تحلیل‌های تاریخی - جامعه‌شناختی از علم متکی‌اند، بلکه گویی فقط بحث ثانوی درباره علومند و در تبیین مسائل خویش، و از روی منطق، نیاز جدی به فلسفه (به معنای وجودشناسی) ندارند؛ و حداکثر آن است که از تحلیل‌های فلسفی (به معنای عام روش عقلی) نیز در مباحث خود استفاده کنند.

قبل از بیان ریشه‌های تاریخی تلقی جدید، ابتدا لازم است برخی مناقشه‌های منطقی که بر دو تلقی فوق (عدم ترتب منطقی علوم بر فلسفه، و رابطه شبکه‌ای علوم) وارد است اشاره شود تا معلوم گردد که این دو تلقی منطقاً قابل دفاع نیستند و آن‌گاه بررسی شود که چرا این دو تلقی ناصواب از ماهیت منطقی علم، چنین شیوعی پیدا کرده‌اند.

۱. در مورد تلقی‌ای که به تمایز روشی علم از فلسفه قائل است و بر این باور است که این دو نمی‌توانند در یک عرصه معرفتی واحد وارد شوند،<sup>(۷)</sup> دو اشکال منطقی وارد است: یکی، ناتوانی از تبیین چگونگی امکان انتاج از ترکیب دو گزاره حسی و عقلی؛ و دوم، مبتلا شدن به پارادوکس تکثر معرفت‌شناختی حقیقت:

۱-۱. امکان انتاج از ترکیب دو گزاره حسی و عقلی: امروزه چنین القا می‌شود<sup>(۸)</sup> که «علم» آن چیزی است که با روش تجربی حاصل می‌شود و فلسفه آن چیزی است که با روش عقلی حاصل می‌گردد. این تفکیک روشی عرصه‌های مختلف معرفت (به روش تجربی و غیر آن) پشتوانه منطقی معتبری ندارد؛ زیرا اگر صورت استدلال مدنظر باشد، به لحاظ منطقی استقرا علم‌آور نیست و به لحاظ تحقق تاریخی علم هم معلوم گشته که علوم تجربی امروزی هم صرفاً حاصل استقرا نیستند؛ و اگر ماده استدلال مدنظر باشد، منطقاً هیچ دلیلی وجود ندارد که در یک قیاس، یک مقدمه حسی را نتوان کنار یک

مقدمه معرفتی غیرحسی قرار داد. لذا هر منبعی که بتواند به ما معرفت و گزاره معرفتی بدهد (حس باشد یا شهود یا برهان فلسفی یا وحی) بر مبنای منطق (و نه فقط به لحاظ فرهنگی) حق حضور در عرصه علم را دارد.

توضیح مطلب این است که در منطق تبیین می‌گردد که هر استدلالی یک صورتی دارد و یک ماده‌ای. صورت استدلال به حصر عقلی، یا تمثیل (حرکت معرفتی از جزئی به جزئی) است یا استقرا (حرکت معرفتی از جزئی به کلی) یا قیاس (حرکت معرفتی از کلی به کلی، یا از کلی به جزئی)؛ که در منطق نشان داده می‌شود معتبرترین صورت استدلالی، قیاس است. به لحاظ ماده استدلال هم ماده هر استدلالی یا باید بدیهی باشد که صدقش نیازمند امری دیگر نباشد، یا نظری. نظری آن است که به بدیهی ختم شود و بدیهی نیز اقسامی دارد که یکی از آنها بدیهیات اولیه است (که همگی از سنخ قضایای عام وجودشناختی هستند و غالباً به عنوان مصادیق معروف قضایای عقلی شناخته می‌شوند که قبلاً توضیح جایگاه معرفتی آنها گذشت) و یک قسم مهم دیگر، محسوسات است (یعنی آنچه با ابزار حس به دست می‌آید). نکته محل بحث ما این است که منطقاً هیچ اشکالی ندارد که در یک استدلال منطقی یک گزاره از بدیهیات اولیه (یا گزاره‌های نظری برگرفته از این بدیهیات) در کنار یک گزاره از محسوسات (یا گزاره‌های برگرفته از محسوسات، مثل مجربات) بنشیند و از ترکیب این دو، قیاسی تشکیل شود و نتیجه‌ای به دست آید؛ و این نتیجه، براساس منطق معتبر است. اکنون این نتیجه، حاصل روش تجربی است یا روش عقلی یا هر دو؟ اینجاست که معلوم می‌شود تمایز روش تجربی از روش عقلی معنای موجهی ندارد. این گونه است که همان‌گونه که برخی تصریح کرده‌اند، «تجربه، روشی در مقابل روش قیاسی [عقلی] نیست و علاوه بر اینکه خودش مشتمل بر یک قیاس عقلی است، می‌تواند یکی از مقدمات قیاس‌های دیگر را تشکیل دهد.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲: ۱۱۱)

۱-۲. پارادوکسیکال بودن تکثر معرفت‌شناختی حقیقت: در تفکیک روشی علم و فلسفه ادعا می‌شود که نتایج حاصل از روش عقلی نمی‌تواند و نباید درباره نتایج حاصل از



روش تجربی ادعایی بکند و بالعکس؛ اما سؤال این است که اگر روش تجربی به نتیجه «الف ب است» رسید و روش عقلی به نتیجه «الف ب نیست» رسید، آن‌گاه کدام یک از این دو قضیه درست است؟ آیا می‌توان هر دو را درست دانست؛ به این دلیل که روش‌های مختلف ما را به این دو مدعای نقیض رسانده‌اند؟ آیا لازمه این سخن (تکثر معرفت‌شناختی حقیقت)، پذیرش تناقض نیست؟ به تعبیر دیگر، اگر حقیقت و واقعیت را واحد می‌دانیم - که می‌دانیم - پس: اگر الف ب است، آن‌گاه «الف ب نیست» نادرست است و بالعکس؛ اما اگر تفکیک روشی معرفت‌ها را بپذیریم و معتقد شویم که محصولات معرفتی حاصل از روش عقلی نمی‌تواند و نباید در عرصه علوم حاصل از روش تجربی به کار گرفته شود و بالعکس، لازمه این سخن آن است که معتقد شویم که در آن واحد واقعیت به گونه‌ای است که هم الف ب هست و هم الف ب نیست.<sup>(۹)</sup>

۲. در مورد تلقی‌ای که به رابطه شبکه‌ای بین دانش‌ها معتقد است، باید گفت که ارتباط شبکه‌ای و تأثیرگذاری طرفینی علوم به برخی از معانی (مثلاً به معنای ترابط و تأثیرگذاری پسینی علوم) صحیح و قابل دفاع است. آنچه ناممکن و ناصواب و محل بحث ماست، رابطه شبکه‌ای منطقی (وابستگی معرفتی طرفینی) بین علوم خاص و فلسفه اولی است؛ بدین معنا که در عین حال که مباحث فلسفه اولی تقدم منطقی (به معنای تقدم مقدمات استدلال بر نتیجه استدلال) بر مباحث علوم خاص دارد، اما مباحث برخی از علوم خاص هم تقدم منطقی بر برخی از مباحث فلسفه باید داشته باشند؛ و لذا رابطه آن‌ها نه رابطه سلسله‌مراتبی، بلکه رابطه شبکه‌ای باید باشد. محال بودن رابطه شبکه‌ای امری نیست که نیازمند توضیح باشد، چرا که دوری بودن آن (ترتیب برخی از مسائل بر خودشان، و لذا مصادره به مطلوب بودن مدعیات) واضح است؛ آنچه نیاز به توضیح دارد، بیان معانی صحیح از رابطه شبکه‌ای است که غالباً با تمسک به آن‌ها و خلط آن‌ها با تصویر فوق، ادعای رابطه شبکه‌ای مطرح می‌شود. لااقل دو معنای صحیح برای رابطه شبکه‌ای قابل تصویر است که با معنای فوق منافاتی ندارد. یکی آنکه در عین اینکه تقدم منطقی مباحث فلسفه اولی بر علوم خاص را بپذیریم، اما بیان کنیم که ممکن است علمی



برای فلسفه اولی سؤال و مسئله پژوهشی جدید ایجاد کند. به تعبیر دیگر، از اینکه علوم خاص برای فلسفه اولی مسئله جدید ایجاد می‌کنند و به این معنا زمینه‌ساز تحول و رشد فلسفه می‌شوند (که سخن قابل دفاعی است)، منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که برخی از مباحث علوم تقدم منطقی (به معنای تقدم مقدمات استدلال بر نتیجه استدلال) بر برخی از مباحث فلسفه داشته باشند و رابطه آنها رابطه‌ای شبکه‌ای، و نه رابطه‌ای سلسله‌مراتبی باشد. همچنین اگر کسی تفکیک علوم را کاملاً اعتباری و قراردادی بداند، پذیرش رابطه شبکه‌ای بین علوم (به معنای تقدم منطقی برخی از مسائل علم الف بر برخی از مسائل علم ب، و همزمان تأخر منطقی برخی دیگر از مسائل علم الف از برخی از مسائل علم ب) محذوری ندارد. اما درعین حال که تفکیک اعتباری علوم براساس اغراض اجتماعی ممکن است، محل بحث ما نیست؛ بلکه بحث ما تفکیک حقیقی فلسفه اولی از علوم خاص است.

با توجه به وضوح دور باطل در باور به رابطه شبکه‌ای علوم، به نظر می‌رسد این باور ناشی از ضعف طرفدارانش در تبیین مسئله بدیهیات و چگونگی ترتب منطقی دانش‌ها به همدیگر از سویی و خلط بین تقدم منطقی با سایر اقسام تقدم (مثل تقدم آموزشی، تقدم روان‌شناختی، تقدم ارزشی و...) می‌باشد، که توضیح هردو گذشت.

\*\*\*

اکنون می‌توان این سؤال را مطرح کرد که اگر چنین تفکیکی بین علم و فلسفه و نیز چنین رابطه شبکه‌ای بین علوم توجیه منطقی ندارد، چرا امروزه این اندازه شیوع پیدا کرده است؟ به نظر می‌رسد ریشه این شیوع در دیدگاهی است که با ظهور کانت در فلسفه غرب تثبیت شد:

پس از وقوع اختلاف‌های جدی بین راسیونالیست‌ها و آمپریست‌ها، کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) نزاع را چنین خاتمه داد که روش عقلی نمی‌تواند درباره واقعیت خارجی سخنی بگوید و فقط می‌تواند در عرصه شناخت و مکانیسم‌های ذهن اظهار نظر کند؛ و درباره واقعیت خارجی تنها براساس داده‌های حسی می‌توان سخن گفت. کانت از طرفی

همچون راسیونالیست‌ها (با تسامح: عقل‌گرایان) خواستار درک کلی از حقیقت و دستیابی به یک متافیزیک جامع بود و از طرفی هم اگرچه اشکالات هیوم او را از خواب جزمیت بیدار کرده بود، اما نمی‌توانست به شکاکیت هیومی تن دردهد. او که آشنایی ناچیزی با فلسفه‌های جدی قرون وسطی، مانند فلسفه آکویناس، داشت و عمدتاً دستاوردهای دکارت و فیلسوفان راسیونالیست و آمپریست پس از وی را مصداق فلسفه و مابعدالطبیعه می‌دانست (کاپلستون، ۱۳۸۰: ج ۴، پاورقی ۱۶۱)، می‌خواست تحلیلی ارائه دهد که چرا از نظر او فلسفه [به این معنا] این اندازه متوقف شده و در ضدونقیض‌گویی‌ها حیران مانده، اما علوم [تجربی] چنین رو به رشدند؛ خصوصاً با توجه به اینکه تجربه‌گرایی محض نمی‌تواند معرفت‌زایی علوم را توجیه کند. وی گفت که اگر همه معرفت ما با تجربه آغاز شود، به ضرورت لازم نمی‌آید که همه آن از تجربه نشئت گرفته باشد، بلکه یک صور قبلی و عناصری از قبل در ذهن ما هست که داده‌های حسی در ترکیب با آن‌ها فهم می‌شود و این‌ها تا زمانی درست عمل می‌کند که در مورد داده‌های حسی به کار گرفته شوند، اما همین که در مورد امور غیرحسی به کار گرفته شوند، علم ایجاد نمی‌کنند و حاصل آن تنها قضایای جدلی‌الطرفین خواهد بود و چنین کوششی محکوم به شکست است و برای همین است که علوم تجربی رو به رشدند، اما پیشرفتی در فلسفه‌های مابعدالطبیعی حاصل نمی‌شود. (کانت، ۱۳۶۷: ۲۰۷-۲۰۲) ثمره تحلیل وی، عدم امکان هرگونه معرفت حقیقی درباره امور ماورای حس، و حصر «معرفت به واقع» در معرفت تجربی بود و در نهایت به این دیدگاه رسید که تنها مابعدالطبیعه «علمی» که می‌تواند موجود باشد، مابعدالطبیعه معرفت یا تحلیل عناصر قبلی تجربه انسانی است، و دیگر فلسفه حق ورود در مباحث وجودشناسی را ندارد و فقط می‌تواند به معرفت‌شناسی بپردازد.<sup>(۱۰)</sup> بدین ترتیب، در طول تاریخ معرفت برای اولین بار شاهد آنیم که با یک تحلیل فلسفی، «علم» و «شناخت واقعی» منحصر می‌شود به شناخت‌هایی که از راه تجربه و حس به دست آمده باشد و تنها روش صحیح شناخت، روش تجربی قلمداد می‌گردد؛ و هرگونه شناخت غیرحسی از عالم و آدم ناممکن به حساب می‌آید. اگر کسی نیک تأمل کند، رد پای تمامی جریانات

فلسفه علم در قرون بعدی را می‌تواند در آثار کانت بیابد. او در عین اینکه شناخت عالم را تنها به روش تجربی ممکن می‌دانست (حرفی که بعدها پوزیتیویست‌ها، خصوصاً پوزیتیویست‌های منطقی بر آن اصرار ورزیدند)، باین حال تبیینی از ماهیت علم ارائه داد که براساس آن، همین روش تجربی نیز واقعیت را در اختیار ما قرار نمی‌دهد، بلکه واقعیت خارجی را با مقوله‌های ذهنی خویش درمی‌آمیزد و عالم را از پس عینک ذهنی خویش می‌نگرد (و این سخنی است که تقریباً در عموم مکاتب پست‌پوزیتیویستی مشاهده شده، با این تفاوت که کانت، این مقوله‌های ذهنی را در میان همگان مشترک می‌دید، ولی بعدی‌ها این‌ها را یک سلسله مقوله‌های تحت تأثیر فرهنگ‌ها دیدند که بر اثر تفاوت‌های محیطی و فرهنگی، تفاوت می‌کند).

در چنان فضایی رشد علوم طبیعی با رویکرد بیکنی<sup>(۱۱)</sup> ادامه یافت و کم‌کم سیر دنیاگرایی و تسلط بر طبیعت، زمینه‌ساز شکل‌گیری علوم انسانی نیز شد؛ علوم انسانی‌ای نه در قالب حکمت عملی (تعیین بایسته‌های مطلوب زندگی متعالی) یا حکمت نظری (کشف حقیقت در مورد انسان و جایگاه و روابط وی در عالم)، بلکه در قالب مدیریت انسان‌ها و تسلط بر دیگران؛ و طبیعی بود که این علوم نیز راه علوم طبیعی را بپیماید. بی‌راهه نیست که آگوست کنت (۱۷۹۸-۱۸۵۷) را هم پدر جامعه‌شناسی می‌دانند، هم پدر پوزیتیویسم و هم پدر اومانیزم. وی بر این باور بود که روش علمی بر تجربه و مشاهده استوار است و این روش را می‌توان در عرصه‌های علوم انسانی به کار بست. این توصیه هم مسیر علوم انسانی جدید را رقم می‌زد و هم تأثیری در مکاتب اصلی علم‌شناسی داشت و هم به تدریج فلسفه علم را جایگزین فلسفه‌های تجربه‌گرای قبلی می‌کرد. در واقع، فلسفه علم در برهه‌ای که فلسفه اولی و وجودشناسی اعتبار خود را از دست داده بود، وارد میدان شد و خواست نقش آن را بر عهده بگیرد، با این تفاوت که این بار این فلسفه، نه مادر علوم، بلکه صریحاً خادم علوم شده بود و از ابتدا تفاوت ماهوی علم و غیرعلم را به برخورداری از روش تجربی و عدم آن می‌دید و از آنجا که خود نیز از روش تجربی بهره نمی‌جست، هیچ‌گاه قطعیت خود را همچون قطعیت علوم تجربی ندید.

علاوه بر این، همواره آنچه اولاً به عنوان علم معرفی می‌شود، علوم طبیعی‌ای بودند که ظاهراً با روش تجربی حاصل آمده بودند و کنت و دیگران خواستند علوم انسانی و اجتماعی را نیز با همان الگوی علوم طبیعی تجربی سامان دهند، لذا این فلسفه علم که به بازسازی عقلانی جریان پیشرفت علم تظاهر می‌کرد و الگوی اصلی خود در این مسیر را علوم طبیعی می‌دانست، کوشید این تلقی خود از ماهیت علم را بر علوم انسانی که همواره از عدم قطعیت جدی‌تری نسبت به علوم طبیعی رنج می‌برد حاکم کند و به همین دلیل موج پوزیتیویسم و تحلیل‌هایی که بر روش تجربی و مشاهده‌ای صرف تأکید داشت، در علوم انسانی بسیار شدیدتر شد، چرا که در عرصه علوم طبیعی، عالمان جدای از توصیه فیلسوفان علم به کار خود مشغول بودند، اما در عرصه علوم انسانی، به‌خاطر اینکه از ابتدا در «اعتبار» و «علمی» بودن آن‌ها تردید بود، تلاش می‌شد با تقلید از آنچه «روش علمی» خوانده می‌شد، اعتباری برای این عرصه مهیا شود، و طبیعی است که افراط و نابخردی در مقلدان، همواره بیشتر است.

بدین ترتیب، تعریف ماهیت علم به روش تجربی چنان محوریت یافت که بعدی‌ها همواره در همین فضا حرف زدند و حتی بعدها که در برخی جوامع اسلامی مسئله «علم دینی» مطرح شد، همواره مهم‌ترین سؤالی که در پیش روی خود داشت این بود که آیا در این علم قرار است از روشی غیر از روش تجربی استفاده شود؟ (ملکیان، ۱۳۸۱: ۵۸) جالب اینجاست که در عمده نقدهایی که بعدها جریان‌های مابعداثبات‌گرا<sup>۱</sup> مطرح کردند - از امثال کوهن و فایرابند گرفته تا مکتب ادینبورا - همگی با مراجعه به دستاوردهای «عینی» دانشمندان نشان دادند که «علم» در واقعیت، چنین «تجربه‌محور» و «حس‌محور» نیست، بلکه هم مملو از گزاره‌های مابعدالطبیعی است و هم مشحون از ارزش‌ها؛ اما دوباره هرکس خواست ماهیتی برای علم مطرح سازد، یا در دام نسبی‌گرایی و قرارداد‌گرایی و انکار واقع‌نمایی در باب علم افتاد و مرزی بین علم و غیرعلم باقی نگذاشت<sup>(۱۲)</sup> یا دوباره یک روش مشاهده‌ای و تجربی را با پیچ‌وخم‌های فراوان به‌عنوان

1. post positivism

معیار علمی بودن عرضه داشت.<sup>(۱۳)</sup> در این فضاست که هایدگر (۱۹۶۰-۱۸۸۹) به خوبی تشخیص داده که یکی از ویژگی‌های ماهیت علم در دوره مدرن- و نه ماهیت علم به نحو مطلق- تأکید افراطی بر مسئله «روش‌شناسی» است. (هایدگر، ۱۳۷۵، ۵)<sup>(۱۴)</sup>

در واقع، جریان پوزیتیویستم منطقی در صدد تحلیلی منطقی از ماهیت علم بود. پوزیتیویست‌ها، به‌ویژه پس از ظهور ویتگنشتاین (۱۹۵۱-۱۸۸۹) و نگارش کتاب «رساله فلسفی منطقی»، سخن او را سرلوحه کار خود دانستند که قضایای فلسفی را بی‌معنا معرفی می‌کرد.<sup>(۱۵)</sup> براین اساس، معتقد شدند که روش درست در شناخت، صرفاً روش تجربی است<sup>(۱۶)</sup> و به این نتیجه رسیدند که: «تمامی گزاره‌های حقیقی یکی از این دو صورت را دارند: یا تحلیلی (همان‌گویانه) اند و یا قابل اثبات تجربی؛ و جمله‌هایی که نه تحلیلی و نه قابل اثبات تجربی باشند، حقیقتاً بی‌معنا یا مهمل هستند.» (شانده، ۱۹۹۳: ۲۶۱)<sup>(۱۷)</sup> اما مسئله مهم این بود که همین تحلیل این‌ها در باب فلسفه علم نه قضیه تحلیلی بود و نه قضیه تجربی، و لذا باب مناقشات گشوده شد؛ و به تدریج نگاه معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی - فلسفی از علم، جای خود را به نگاه فرهنگی و تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی از علم داد و این‌گونه بود که تلقی‌های شبکه‌ای از علوم به تدریج جایگزین تلقی سلسله‌مراتبی از رابطه علوم گردید. در این فضا، دیگر واژه علم به جای اینکه به بحث از «کشف واقع» اطلاق شود، صرفاً به بحث از کار دسته خاصی از جامعه که اصطلاحاً «دانشمند» نامیده می‌شوند معطوف گردیده بود و لذا فیلسوفان علم بعدی همچون لاکاتوش، کوهن و فایرابند دیگر رویکرد معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی - فلسفی از ماهیت علم را کنار گذاشتند و به تحلیل‌های جامعه‌شناختی از علم روی آوردند. در واقع، صورت مسئله عوض شده بود. مسئله اصلی این بود که آیا دستگاه ادراکی انسان و فرد انسانی توانایی شناخت واقع را دارد، و اگر دارد این توانایی چگونه است و با چه روش‌هایی حاصل می‌شود و اعتبار معرفتی‌اش چگونه تضمین می‌شود؛ اما اینک مسئله به‌عنوان یک مسئله فرهنگی و اجتماعی نگریسته می‌شد که «دانشمندان مدرن چگونه حضور نظریه‌ها را در عرصه مباحثات خود تحمل می‌کنند یا نمی‌کنند؟»<sup>(۱۸)</sup> پاسخ به این سؤال، ما را به سمت

معنای موجهی از رابطه شبکه‌ای علوم می‌برد که در بحث فوق بدان اشاره شد؛ اما معلوم است که هیچ پاسخی به سؤال دوم، منطقیاً مشکل سؤال اول را حل نمی‌کند.

واضح است که هر تحلیل تاریخی - جامعه‌شناختی، در بن‌مایه‌های خود بر یک مبنای فلسفی مبتنی است و تا تکلیف مبنای فلسفی خویش را معلوم نکنیم، تحلیل‌های ما منطقیاً نمی‌توانند توصیه‌های روش‌شناختی معتبری در پی داشته باشند. چنان‌که اشاره شد، مبنای تحلیل‌های مکاتب پست‌مدرن فلسفه علم، همان مبنای کانت در باب ناممکن بودن شناخت واقعیت است؛ و یکی از خطاهای استراتژیک در ارائه راهکار برای تحول در علوم انسانی این است که انسان این مبنای شکاکانه را زیربنای کار خود قرار دهد. این مبنا اگرچه توان عظیمی در نقد رویکردهای غربی در علوم انسانی به ما می‌دهد، اما چون بنیاد معرفت را نابود می‌سازد، هیچ محملی برای حرکت صحیح باقی نمی‌گذارد؛ و علوم انسانی‌ای را که قرار است بر مبنای اندیشه اسلامی تولید شود، همانند اسلاف غربی خود، کاملاً آمیخته با ارزش‌دآوری‌های غیر معرفتی معرفی می‌کند.<sup>(۱۹)</sup> اما چنان‌که در مقدمه اشاره شد، با ارائه تبیینی از ماهیت سلسله‌مراتبی علوم و ابتدای منطقی آن‌ها به فلسفه اولی، می‌توان در عین نقد علوم انسانی مدرن، از فروافتادن در ورطه نیز در امان ماند.

### ۳. نگاه وجودشناسانه و امکان وجودشناسی مضاف

اگر این نگاه سلسله‌مراتبی به دانش‌ها را بپذیریم، چگونه می‌توان از بحث‌های عام وجودشناسی، به بحث‌های خاص علوم انسانی نوین، نقب زد. به نظر می‌رسد در اینجا نیازمند یک حلقه واسطه هستیم که بتواند بحث‌های عام فلسفی (وجودشناسی) را ناظر به یک حوزه خاص گرداند؛ و این امر میسر نمی‌شود، مگر اینکه بتوان از «نگاه وجودشناسانه به اشیای خاص» سخن گفت.

در مواجهه اول، در ادبیات فلسفه اسلامی و حتی فلسفه صدرایی شاید این تعبیر «وجودشناسی اشیا»، تعبیری پارادوکسیکال به نظر برسد: ظاهراً وجودشناسی<sup>۱</sup> با موجود

1. Ontology

بماهو موجود سر و کار دارد و فقط شامل بحث‌های پیرامون مطلق واقعیت می‌شود (یعنی همان فلسفه اولی<sup>۱</sup>)، در حالی که اشیا تعینات خاص وجودند و بررسی آن‌ها، دیگر بررسی احکام عام واقعیت (احکام موجود بماهو موجود) نخواهد بود؛ اما در یک تحلیل عمیق معلوم می‌شود که وجودشناسی می‌تواند علاوه بر ارائه محتوا، به عنوان یک روش نیز به کار گرفته شود و با نگاه وجودشناسانه به اشیا خاص هم نگریست.<sup>(۲۰)</sup> توضیح مطلب اینکه بررسی پدیده‌ها در سه رده معرفتی ممکن می‌باشد:

رده اول، رویکرد مصداقی و تجربی به پدیده‌هاست.<sup>۲</sup> پدیده‌ها (که این عبارت، شامل انسان‌ها نیز می‌شود) یک حیثیت تجربی و مصداقی دارند، حیثیتی که موجودیت آن‌ها غالباً در روابط حسی و مادی آن‌ها با سایر اشیا مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. وقتی می‌گوییم «آب در دمای صد درجه می‌جوشد»، «نور با سرعت X در فضای Y حرکت می‌کند»، «سلولهای عصبی، داده‌های حسی را به مغز منتقل می‌کنند»، «بیکاری X درصد در شیوع اعتیاد به مواد مخدر مؤثر است» و... در حال صحبت از حیثیت تجربی و مصداقی پدیده‌ها می‌باشیم. این گزاره‌ها که نمونه‌هایی از گزاره‌های رایج در علوم تجربی (اعم از علوم طبیعی و انسانی) هستند، همگی به حیثیت مصداقی پدیده مورد نظر، یعنی به آن پدیده از حیث رابطه‌ای که در عالم مادی و تجربی با سایر اشیا (یا انسانها) برقرار می‌کند، توجه دارد. با توجه به همین حیثیت پدیده‌هاست که علوم تجربی دستمایه‌ای برای تولید فناوری فراهم می‌سازند.

رده دوم مطالعه اشیا، رویکرد مفهومی و ماهوی به اشیاست.<sup>۳</sup> تمامی پدیده‌ها یک ذات و ماهیتی دارند که می‌توان این ماهیت آن‌ها را فی حد نفسه و جدای از روابط و تأثیر و تأثراتی که با سایر اشیا برقرار می‌کنند، مورد ملاحظه قرار داد. به نظر می‌رسد پدیدارشناسی هوسرل دنبال چنین نگاهی به پدیده‌هاست. در این نگاه، روابط اشیا و تأثیر و تأثرات بین آنها نفی نمی‌شود، بلکه داخل پراتنز قرار می‌گیرد و تلاش می‌شود ذات و ماهیت

- 
1. Metaphysic
  2. extensional approach
  3. intentional approach

خود شیء مورد تحلیل قرار گیرد. به تعبیر دیگر، در این ملاحظه، از وجود خارجی (به معنای حیثیت مصداقی اشیا) صرف‌نظر می‌شود و پژوهشگر درصدد دست یافتن به ذات موضوع موردنظر خویش است.<sup>۲۱</sup> ماهیت و ذات انسان چیست؟ ماهیت کاغذ چیست؟ ماهیت حرکت چیست و... برخی همچون هایدگر بر این باورند که در فلسفه، ارسطو این رویکرد را که می‌توان رویکرد ذات‌گرایی<sup>۱</sup> نامید، تأسیس کرد و این اقدام وی سد باب تفکر عمیق فلسفی (یعنی رده‌ی بعدی مطالعه اشیا) گردید. (هایدگر: ۱۹۷۷، ۴۲)

اما رده بالاتری برای مطالعه اشیا وجود دارد و آن رده وجودی یا وجودشناختی پدیده‌هاست. در این مرحله دوباره به حقیقت اشیا برمی‌گردیم، ولی این حقیقت نه در حد مرتبه حسی آن‌ها (که اغلب در رابطه مادی اشیا با همدیگر تجلی می‌کند و مورد پژوهش‌های مصداقی و تجربی واقع می‌شود) می‌باشد و نه ناظر به ماهیت و ذات ماهوی اشیا (که محل تباین و افتراق هر ذاتی از ذات دیگر است)؛ بلکه درک این حقیقت ناشی از کنکاش در وجود حقیقی اشیا و یا به تعبیر دیگر، حقیقت وجودی اشیا جدای از حتی تعینات ماهوی آنهاست. در اینجا است که مثلاً تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت، به‌عنوان امری فراتر از تمایز منطقی (= مفهومی) وجود و ماهیت، رخ می‌نماید (اکبری‌ان، ۱۳۸۶) و همین شاید ممیزه اصلی فلسفه اسلامی در قبال فلسفه‌های یونانی، به‌ویژه فلسفه ارسطویی<sup>(۲۲)</sup> می‌باشد.<sup>(۲۳)</sup> با این تحلیل است که وقتی نوبت به ملاصدرا می‌رسد، معلوم می‌شود موضوع حقیقی فلسفه اولی (یعنی موجود بما هو موجود) همان وجود محض (وجود بماهو وجود) است، (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۴؛ هیدجی ۱۴۱۰: ۱/ ۲۴ و ۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۳) و فلسفه اسلامی، رهایی از نگاه ماهوی به اشیا را - که با طرح فارابی درباره تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت شروع شده بود - با اصالت وجود ملاصدرا، به اوج خود رساند. در این مرتبه از شناخت، انسان می‌خواهد وجود بماهو وجود را بشناسد و البته قطعاً مقصود از وجود بماهو وجود، مفهوم وجود نیست، بلکه حقیقت عینی وجود است؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۶) و بدون شک مقصود از

1. essentialism



حقیقت عینی وجود، وجهه مادی موجودات نمی‌باشد. ملاصدرا با طرح مسئله اصالت وجود در برابر اصالت ماهیت،<sup>(۲۴)</sup> نشان می‌دهد که نه فقط خود وی، بلکه هر فیلسوفی - همچون ابن سینا که اصلاً این بحثها برایش مطرح نبوده و حتی شیخ اشراق که متهم به طرفداری از اصالت ماهیت است<sup>(۲۵)</sup> - وقتی به حوزه فلسفه اولی و وجودشناسی گام می‌نهد، ناگزیر است از عرصه رویکرد ماهوی بالاتر رود و به حقیقت وجودی اشیا نظر کند؛ و به نظر نگارنده، هنگامی که هایدگر «تقدم وجودشناختی پرسش از وجود»<sup>۱</sup> را مطرح می‌کند، در حال گذر از رویکرد ماهوی هوسرل و ارسطو است و وقتی «تقدم وجودی پرسش از وجود»<sup>۲</sup> را مطرح می‌کند، درصدد طرح نگاه وجودشناختی به اشیا خاص (انسان) است. (هایدگر، ۱۹۷۷، ۵۸-۴۵)<sup>(۲۶)</sup>

به هر حال، اگر این نوع ورود ملاصدرا در عرصه وجودشناسی را جدی بگیریم، شاید بتوان گفت این تلقی که «وجودشناسی با وجود بماهو وجود سر و کار دارد، درحالی که اشیا تعینات خاص وجودند و بررسی آنها، دیگر بررسی وجود بماهو وجود نخواهد بود»، یکی از عوامل اصلی رکود فلسفه اسلامی در دوره اخیر و عدم بهره‌گیری از آن در حوزه سایر مطالعات بوده است.

#### ۴. مصادیقی از تحقق عرصه‌های وجودشناسی مضاف

این نوع نگاه وجودشناسی به اشیا، سخن جدید و بی سابقه‌ای نیست و می‌توان به مصادیقی از این وجودشناسی‌های مضاف که در تاریخ فلسفه، با همین رویکرد فوق حاصل شده‌اند و می‌توانند شاهی بر امکان تحقق وجودشناسی مضاف به‌عنوان حلقه رابط بین فلسفه اولی و علوم خاص باشند اشاره کرد:

۱. اثبات مبادی علوم بر عهده فلسفی اولی است، و به تعبیر دیگر در نظام شبکه علوم، هر علمی مبادی تصویری و تصدیقی‌ای دارد که اثبات آنها بر عهده علم اعلای آن است و این سلسله به فلسفه اولی ختم می‌شود. پس با استمداد از مباحث فلسفه اولی لااقل

1. The ontological priority of the question of Being
2. The ontic priority of the question of Being

می‌توان موضوع سایر علوم را اثبات کرد. (ابن سینا، بی‌تا: فصل اول؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲: ۱/۲۵) آیا بحث از مبادی علوم (خصوصاً موضوع هر علم) بحث از یک پدیده خاص نیست؟

۲. قدما قبل از ورود در طبیعیات، فصلی می‌گشوده‌اند تحت عنوان «فن سماع طبیعی». در این فصل به بیان احکام عامی می‌پرداخته‌اند که از طرفی سطح آن بحث عام‌تر از سطح علم طبیعیات بوده و جسم تعلیمی را هم شامل می‌شده، و از سوی دیگر، فروتر از احکام وجودبماهو وجود بوده و مثلاً شامل احکام مجردات نمی‌شده است. به نظر می‌رسد «فن سماع طبیعی» نمونه‌ای از یک «فلسفه علوم طبیعی» است که مبتنی بر فلسفه اولی و متمایز از خود علم طبیعی تدوین شده است.

۳. همواره فلسفه اسلامی و به‌ویژه فلسفه صدرایی بلافاصله از بحث فلسفه اولی به مبحث الهیات (الهیات بالمعنی الاخص) کشیده شده است. برخی سعی کرده‌اند این مطلب را با یک تفسیر غیر معرفتی حل کنند و بگویند فقط گرایش‌های کلامی فیلسوفان مسلمان موجب چنین رویکردی شده است. اما به نظر می‌رسد این اظهار نظر ناشی از عدم درک صحیح مسئله فلسفی، و مبتنی بر مغالطه انگیزه و انگیزه باشد. البته دغدغه کلامی فیلسوفان مسلمان موجب گردیده که سراغ موضوعی به نام «خدا» بروند، اما اتفاقاً در همین جا کاملاً همان استدلال‌ها و بحث‌های وجودشناختی که در فلسفه اولی بحث شده، حضور دارد، به نحوی که غالباً انسان نمی‌تواند بین حیثیت وجودشناختی و الهیاتی یک بحث تفکیک کند. اینجا همانجاست که فلاسفه مسلمان، برخلاف متکلمان، درباره موضوع خدا به‌نحو وجودشناختی بحث می‌کنند و نه با رویکرد ماهوی. در اینجا شاید اشکال شود که خدا ماهیت ندارد و بحث ماهوی درباره او ممکن نیست. اما دقیقاً همین جمله محل بحث است: اینکه خدا در فلسفه، و نه در عرفان یک موجود خاص و مشخص است، ولی در عین حال ماهیت ندارد، و لذا باید به‌نحو وجودشناختی درباره‌اش بحث کرد، نشان می‌دهد که برخی از امور خاص و مشخص (لااقل خدا) در عالم یافت می‌شود که نه تنها می‌توان، بلکه چاره‌ای نیست جز اینکه با رویکرد وجودشناختی مورد

بررسی قرار گیرد. اتفاقاً بحث‌های متکلمان کاملاً حکایت از آن دارد که آن‌ها رویکردی ماهوی در خداشناسی داشته‌اند و لذاست که امثال فخر رازی صریحاً از ماهیت داشتن خداوند (ماهیت مجهوله‌الکنه) دفاع می‌کنند، چرا که تلقی‌ای از رویکردی و رای رویکرد ماهوی نداشته‌اند.

۴. وقتی ملاصدرا بحث اصالت وجود را مطرح کرد، معلوم گردید که باید بسیاری از موضوعاتی که ناخودآگاه به خاطر غلبه نگاه ماهوی در ذیل مباحث دیگر مطرح می‌شدند، به دایره مباحث اولی فلسفه وارد شوند. نمونه بارز آن‌ها مباحث نفس، علم و حرکت می‌باشد، که این سه قبلاً ذیل اقسام ماهوی موجودات (یعنی اولی ذیل مبحث جوهر، و دومی ذیل مبحث کیف نفسانی و سومی به‌عنوان یکی از مقولات نه‌گانه عرضی) مورد بحث قرار می‌گرفتند؛ اما ملاصدرا نشان داد که همه آن‌ها مستقیماً قابل بحث و بررسی وجودشناختی هستند. آنچه در این چند مثال مهم است، این است که پرداختن وجودشناسانه به یک موضوع، نافی بحث‌های ماهوی در باب مراتبی از آن موضوع نیست. مثلاً در فلسفه صدرایی، اگرچه علم یک نحوه وجود است و تبیین کاملاً وجودشناختی از علم ارائه می‌گردد، اما این منافاتی ندارد که مراتبی از علم آدمیان را کیف نفسانی بدانیم و درباره این مرتبه از حیث کیف نفسانی نیز بحث‌های مرتبط را داشته باشیم. این‌گونه است که ورود این سبک تحلیل وجودشناسانه در بسیاری از اوقات موجب می‌شود، در عین حفظ تمامی بحث‌ها در مرتبه خویش، با عوض کردن نگاه کلان به موضوع، سطح بحث عوض شود؛ و بسیاری از سخنانی که قبلاً در یک افق مطرح می‌شد، با ورود در افق جدید، معنای تازه‌ای پیدا کند، که مهم‌ترین شاهد آن در بحث‌های ملاصدرا، تحولی است که پس از تحلیل علیت و تأویل آن به تشأن در تمامی بحث‌های قبلی وی پدید می‌آید؛ تا حدی که برخی از بزرگان چنین تعبیر کرده‌اند که با این تحلیل، تمامی استدلال‌های قبلی اگرچه به قوت خود باقی‌اند، اما افق آن‌ها عوض می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۰: ۱۷۲)

۵. جالب اینجاست که در آثار برخی از غربیان نیز می‌توان نمونه‌هایی از این نوع ورود به مسئله را یافت. مثلاً بحث‌های هایدگر می‌تواند مصداق خوبی باشد. هایدگر در پی

تحلیل حقیقت انسان است. او اگرچه به یک معنا خود را وامدار پدیدارشناسی هوسرل می‌داند، اما برخلاف هوسرل، نه تنها وجود انسان را داخل پیرانتز نمی‌گذارد، بلکه تمام تحلیل خود را ناظر به وجود انسانی<sup>۱</sup> می‌کند.<sup>(۲۷)</sup> علت این است که آن وجودی که هوسرل داخل پیرانتز می‌گذاشت، وجود حسی و تجربی موجودات (و در واقع به منظور فرارفتن از تحلیل مصداقی و تجربی اشیا) بود؛ نه حقیقت وجودی اشیا که هوسرل به آن سطح از تحلیل نرسید. بدین سان است که هایدگر اصرار دارد بر اینکه وجود انسان غیر از ماهیت او است و می‌خواهد با شیوه وجودشناختی به بررسی حقیقت انسان بپردازد.

نکته مهمی که در اینجا باید اشاره شود این است که اساساً این نگاه وجودشناختی کاملاً سایه خود را بر دو رویکرد قبلی می‌گذارد. یعنی ما چه بخواهیم و چه نخواهیم؛ چه متوجه باشیم و چه نباشیم، یک نگاه وجودشناختی به عالم داریم. فلسفه برای ما نگاه وجودشناختی ایجاد نمی‌کند، بلکه تلاشی است برای اصلاح و منقح کردن نگاه وجودشناختی ما به عالم، و سپس انتخاب رویکردهای ماهوی و مصداقی مناسب. مثلاً اگر رویکرد وجودشناختی ما رویکرد ماتریالیستی شد (یعنی موجود بماهو موجود منحصر در موجود مادی گردید) آن‌گاه طبیعی است که در رویکرد مصداقی، تنها مصداق هر مفهوم و ماهیت را حیثیت مادی و حسی آن قلمداد خواهیم کرد.<sup>(۲۸)</sup>

##### ۵. مصادیقی از بحث‌های عام وجودشناسی که در عرصه انسان‌شناسی تأثیرگذار است.

اکنون بهتر می‌توان مقصود از وجودشناسی مضاف را فهمید؛ یعنی می‌خواهیم امری خاص را (مثلاً انسان، یا حتی برخی شئون وجودی وی، که موضوع هر یک از علوم انسانی قرار گرفته) از منظر وجودشناختی مورد ملاحظه قرار دهیم و با احکام عام وجود، تکلیف خود را در قبال حقیقت آن معلوم کنیم، تا به تبع آن، درک درستی از حقیقت انسان داشته باشیم و در پی آن در رویکرد مصداقی زمینه تحقق علم تجربی مناسبی در باب آن

1. Dasein

حیطه از حیطه‌های انسان‌شناسی را فراهم آوریم. در واقع تعبیر صحیح‌تر این است که ما درصدد بررسی وجودشناختی حقیقت انسان هستیم، منتها از این منظر که این وجود خاص، حیثیت و شأن ویژه‌ای پیدا می‌کند؛ یعنی مسئله ما این است که آیا این وجود خاص انسانی، یک حیثیت وجودی ویژه، مثلاً حیثیت اجتماعی، دارد یا صرفاً در همان حیثیت شخصی و فردی وجود خویش و روابطی عَرَضی با دیگران خلاصه می‌شود.<sup>(۲۹)</sup> برای اینکه درک کاربردی‌تری از وجودشناسی مضاف در فلسفه صدرایی (در عرصه علوم انسانی) به دست آید، مناسب است تحلیلی از نگاه ماتریالیستی به انسان، و به تعبیر دیگر، جایگاه انسان از منظر وجودشناسی ماتریالیستی، انداخته شود.

اولین نکته در این زمینه، آن است که یکی از اقتضائات وجودشناسی ماتریالیستی، تباین بین همه امور است. در واقع، آنچه عامل اتصال حقیقی بین اشیاست، بُعد مجرد اشیاست؛ و هر امر مادی بماهو امر مادی هیچ ارتباط وجودشناختی با امر مادی دیگر ندارد؛ یعنی هر امر مادی در مرتبه وجود مادی خود کاملاً بیگانه از ذات و وجود مادی سایر اشیاست و حداکثر ارتباطی که بین آنها می‌توان فرض کرد، نوعی تأثیر و تأثر از سنخ حرکت‌زایی می‌تواند باشد و بس.<sup>(۳۰)</sup> وقتی این پیش‌فرض وجودشناختی در عرصه انسان‌شناسی مدرن (اومانیسیم) وارد می‌شود، حقیقت انسان‌ها را کاملاً مستقل و متباین از همدیگر می‌بیند و از دل این تفکر است که فردگرایی در مفهوم مدرن آن (individualism) زاده می‌شود.

نکته دوم آن است که اگر عالم منحصر در ماده باشد، سخن از غایت واقعی برای اشیا نمی‌توان به میان آورد؛ چرا که غایت فرع بر هدفمندی است و هدفمندی، فرع بر شعور و حکمت است؛ و ماده بما هو ماده فاقد درک و شعور است. بدین ترتیب، اگر براساس وجودشناسی ماتریالیستی، انسان‌ها هم مادی محض هستند، پس به‌ناچار تحت شمول این قاعده قرار می‌گیرند؛ یعنی هیچ غایت واقعی برای انسان‌ها در کار نیست. براین اساس، درعین حال که به لحاظ فلسفی، فعل ارادی بی‌غایت ناممکن است، اما چون محملی برای غایات حقیقی وجود ندارد، غایات (و به تبع آن) ارزش‌ها و اعتباریات اجتماعی امری بی‌ضابطه و صرفاً یک مطالبه‌کور که تحت تأثیر عادات فرهنگی پدید می‌آید قلمداد

خواهند شد؛ و در این فضا، اگر غایتی مطرح باشد، صرفاً احساسات و علائق بی‌ضابطه شخصی و سلیقه‌ای افراد است که هیچ‌محمل وجودشناختی حقیقی ندارد.

این‌گونه است که «فردگرایی مدرن» با «نفی اعتقاد به هرگونه غایت حقیقی برای وجودات انسانی» گره می‌خورد، و پذیرش این دو اصل، تمام مباحث علوم انسانی را تحت‌الشعاع خود قرار می‌دهد. مثلاً در فلسفه سیاسی به لیبرالیسم و نفی هرگونه ولایت، در فلسفه اقتصادی به یوتیلیتاریسم و نفع‌گرایی محض، و در فلسفه فرهنگ، به سکولاریسم و نفی هرگونه شریعت برای زندگی منجر می‌شود.

بنیان لیبرالیسم بر این وجودشناختی اومانستی مبتنی است که اولاً هر فرد انسانی کاملاً متمایز از فرد دیگر و به لحاظ وجودشناختی برابر با دیگری است و ثانیاً هیچ ارزش و غایتی ورای خواسته‌های شخصی و گروهی انسان‌ها وجود ندارد؛ ارزش‌ها چیزی نیستند جز خواسته‌های افراد؛ و اگر این خواسته‌ها، محمل حقیقی ندارند و صرفاً سلیقه‌ای می‌باشند، هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد؛ پس هر انسانی در پیگیری هر خواسته‌ای از خواسته‌های خود مطلقاً آزاد است و فقط از آنجا که بین اعمال خواسته‌های انسان‌ها درگیری پیش می‌آید، برای راحتی بیشتر، و صرفاً برای راحتی بیشتر و نه به‌خاطر هیچ دلیل مبتنی بر یک حقیقت عینی، آزادی هرکس محدود می‌شود به حریم آزادی دیگران؛ و لذا تنها مبنای روابط مختلف انسانی، قرارداد اجتماعی است، یعنی توافق طرفین برای رعایت قواعدی در روابط با همدیگر که در مجموع مطلوبیت (Utility) و احساس رضایت بیشتری حاصل شود.

همین‌جا فلسفه اقتصادی زندگی نیز رقم می‌خورد. اگر عالم منحصر در عالم ماده، و انسان موجودی «رها شده در عالم» و بدون هیچ هدف واقعی‌ای که مبتنی بر پذیرش ماورایی برای انسان باشد، قلمداد شود، به تدریج<sup>(۳۱)</sup> مهم‌ترین ضابطه رفتار آدمی، «اصالت لذت» یا «فایده‌گرایی»<sup>(۳۲)</sup> می‌شود: در مورد هر انسانی، دلخواه‌هایش باید معیار رفتارهایش باشد و لذا امیال و رسیدن به آنچه که نسبت بدان احساس نیاز می‌کند، تنها آزمون سودمندی و خوشبختی است. در این مبنای هدف هر فرد از هر کاری، آن است که وی

را به لذت و آسایش هرچه بیشتر در دنیا برساند. از آنجا که سلايق افراد با هم متفاوت است، لذت‌ها، و به تبع آن، اهداف انسان‌ها نیز با هم متفاوت می‌شود و در نتیجه، هیچ هدف عینی و قطعی برای جامعه وجود ندارد؛ بلکه جامعه مطلوب جامعه‌ای است که در مجموع، بیشترین لذت و آسایش برای بیشترین تعداد افراد حاصل شود.<sup>(۳۳)</sup>

در این منطق، بهترین نظام اجتماعی، نظام «لیبرال دموکراسی» است (فوکویاما، ۱۹۹۲) که نظامی کاملاً سکولار است؛ یعنی هیچ قانونی را فوق امیال افراد به رسمیت نمی‌شناسد، و هیچ «مدینه فاضله»‌ای را از پیش برای انسان‌ها تعریف نمی‌کند، بلکه صرفاً توافقات و قراردادهای افراد جامعه (یا به تعبیر صحیح‌تر، قراردادها و توافقات اکثریت جامعه) را حرمت می‌نهد و، لااقل در ادعا، می‌کوشد بیشترین آزادی عمل را برای بیشترین تعداد افراد جامعه فراهم آورد. (بویو، ۱۳۷۶: ۵۳-۵۱)<sup>(۳۴)</sup> در این منطق، هرکس که یک هدف خاص را برای کل جامعه ضروری بداند، مستبدی است که می‌خواهد با استفاده از خشونت، خلاف آزادی‌های انسان‌ها و دلخواه‌های آن‌ها رفتار کند؛ و لذا «مطلق‌گرایی» حتماً به استبداد و خشونت می‌انجامد! و مهم‌ترین گناه محسوب می‌شود.<sup>(۳۵)</sup> بدین ترتیب، ضابطه تمامی روابط انسان با دیگران، قراردادها و توافق‌های وی خواهد بود و حتی دین و شریعت الهی نیز تنها در صورتی که مورد توافق یک جامعه قرار بگیرد، و نیز آن اندازه که مورد توافق قرار بگیرد، اعتبار دارد. در چنین فضایی است که دیگر خدا قرار نیست برای انسان تعیین تکلیف کند، بلکه خود انسان‌ها هستند که تعیین می‌کنند خدا و شریعت تا چه اندازه وارد عرصه زندگی آن‌ها بشود یا نشود، و این همان چیزی است که امروزه از آن به سکولاریسم تعبیر می‌کنند. در نگاه سکولاریستی، این‌گونه نیست که حتماً با آموزه‌های دینی مخالفت شود، اما این آموزه‌ها اعتبار خود را صرفاً از قرارداد و توافق مردم برای رعایت آن‌ها می‌گیرند، نه از منبعی ماورای انسان، و نه حتی از تحلیل وجودشناختی انسان و نیاز واقعی وی برای رسیدن به کمال. در این منظر تفاوتی ماهوی بین تعالیم شریعت با کفر و خرافه وجود ندارد: آنچه ظاهراً مورد قبول افراد جامعه باشد، معتبر است، ازدواج شرعی باشد یا همجنس‌گرایی؛ و آنچه خوشایند صاحبان رسانه‌ها<sup>(۳۶)</sup> نیست، اعتبار ندارد؛

تعددِ زوجات باشد یا روسپیگری<sup>(۳۷)</sup>.

اگر در بحث قبل، از ثمرات روش‌شناختی اصالت وجود (= تأثیر‌گذاری در نوع مطالعه هستی) سخن گفتیم، اکنون باید یادآوری کنیم که در فلسفه صدرایی، مسئله اصالت وجود، علاوه بر کارکرد روش‌شناختی، ثمره محتوایی نیز داشته است. در این فلسفه، با اثبات اصالت وجود و به تبع آن، وحدت تشکیکی وجود، معلوم می‌شود که تمامی اجزای عالم به هم مرتبند و این ارتباط یک ارتباط حقیقی در مقام وجود و هویت حقیقی اشیاست (وحدت در عین کثرت) نه فقط در حد روابط خارجی و بیرونی اشیا. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲: ۷۱-۷۰/۱ و ۴۳۳؛ سبزواری ۱۴۱۲: ۴۲۹/۱؛ طباطبایی ۱۴۱۲: ۴۳۲-۴۳۱/۱)<sup>(۳۸)</sup> در نگاه وحدت در عین کثرت، در عین اینکه هویت افراد مورد تأکید است، اما انسان‌ها کاملاً مستقل و متباین از همدیگر نیستند و لذاست که در مراتب عالی بحث، هدایت انسان‌ها نیز به هدایت مفهومی و رابطه تأثیر و تأثرگذاری خارجی و ذهنی منحصر نمی‌شود، بلکه هدایت تکوینی (هدایت به امر) نیز مطرح می‌گردد؛ یعنی ارتباطی وجودشناختی بین دو وجود انسانی که یکی تحول وجودی در دیگری را رقم می‌زند؛ و براین اساس، دیگر جایی برای فردگرایی به معنای مدرن کلمه (individualism) باقی نمی‌ماند.

از طرف دیگر، در فلسفه اسلامی یکی از تقسیمات ابتدایی وجود (یعنی از مباحث ناظر به وجود بماهو وجود) تقسیم وجود به علت و معلول است و یکی از اقسام اصلی علیت، علیت غایی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲: ۲۷۰/۲) با فرارفتن از نگاه ماتریالیستی به وجود، علیت غایی امکان‌پذیر می‌شود و آن‌گاه این علیت در تمامی اجزای عالم ساری و جاری می‌گردد و بدین ترتیب این علیت غایی نه فقط در ابعاد روحانی وجود آدمی بلکه در ابعاد جسمانی وجود او نیز حاضر است. به تعبیر دیگر، براساس باور به توحید، عالم منحصر در عالم مادی نیست؛ بلکه عوالمی فوق این عالم وجود دارد که همگی تحت تدبیر خداوندی است که حکیم است، و هم او ربوبیت انسان‌ها را برعهده دارد.



پس انسان‌ها نه موجوداتی صرفاً مادی هستند، و نه در عالم «رها شده» اند؛<sup>۱</sup> وجود آن‌ها وجودی مخلوق است، نه ناشی از تصادف؛ و چون پای خلقت (در مقابل تصادف) باز شود، غایتمندی و حکیمانه بودن وجود آن‌ها نیز آشکار می‌گردد.<sup>۲</sup> در این تحلیل، چون نظام علیت غایی برقرار است، همه اشیا غایت حقیقی دارند، اما تفاوت انسان با سایر موجودات، بهره‌مندی از امر وجودی بسیار پیچیده‌ای به نام «اختیار» و به تبع آن توان عظیمی به نام «اعتبار کردن» است که نظام تکوینی وجود انسان را از نظام تشریحی و اعتباری وجود وی جدا می‌کند: انسان تنها موجودی است که غایت حقیقی دارد، و حرکت به سمت غایت خویش را با اراده خود انجام می‌دهد، اما می‌تواند (اختیار دارد) که به سمت غایت حقیقی خویش حرکت نکند. یک اسب از ابتدا اسب است و این سخن، نه فقط در مورد سایر جانداران دنیا همچون حیوانات و گیاهان، بلکه در مورد فرشتگان و عوالم برتر وجود نیز برقرار است. اما یک انسان، از ابتدا، فقط به صورت بالقوه یک انسان است، ولی بالفعل طیف وجودی گسترده‌ای در پیش روی او برقرار است که می‌تواند از بهائم، درندگان و حتی شیاطین، پست‌تر، و یا از فرشتگان برتر شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۲: ۹۳/۹) و توان این را دارد که هریک از این غایات را اعتباراً برای خود غایت فرض کند، که اگر آن غایت واقعی را اعتبار کند، اعتبارش رواست و اگر غایت محدودکننده را برای خود اعتبار کند، اعتبارش نارواست و وقتی که پرده از حقایق عالم کنار رود، هدر رفتن تمام تلاش‌های خود را مشاهده خواهد کرد. پس براساس این وجودشناسی از انسان، اگرچه انسان «اختیار» نرفتن به سمت غایت حقیقی خویش را دارد، اما «حق» آن را ندارد؛ زیرا حق وی، رسیدن به غایت حقیقی خویش است، نه از خود بیگانگی. اینجاست که براساس این وجودشناسی، ریشه حقوق انسان‌ها، خواسته‌ها و امیال ظاهری آن‌ها نیست، بلکه خواسته وجودی عمیق وی است که گاه خواسته‌های سطحی انسان با آن طلب وجودی ناسازگار می‌افتد. این‌گونه است که با پذیرش رحمانیت خالق، نیاز

۱. اَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (قیامت ۷۵: ۳۶)

۲. أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مومنون ۲۳: ۱۱۵)

انسان به تشخیص راه‌های اشباع آن خواسته عمیق وجود در قالب فلسفه نبوت، پاسخ می‌یابد؛ لذا سکولاریسم رنگ می‌بازد، چرا که انسان خود خواهان آن می‌شود که هدایت الهی (شریعت) عهده‌دار تأمین و تبیین چگونگی رفتارها و روابط وی گردد و البته این هدایت الهی کاملاً بر نظام فطرت آدمی، یعنی همان ساختار وجودشناختی وی منطبق است، به نحوی که وقتی این ساختار وجودی معلوم گردد، می‌توان مبنای حقوق انسان در اسلام را نیز درک کرد. (مطهری، ۱۳۵۹: ۷۴-۶۵)

### ۶. نمونه‌ای از کاربرد فلسفه اسلامی در تولید فلسفه حقوق

اکنون می‌توان ثمرات این نوع وجودشناسی مضاف را در عرصه‌های مختلف زندگی انسان (که موضوع علوم انسانی است) ردیابی کرد. مثلاً براساس غایت شناختی وجودی انسان، فرد بماهو فرد، یک غایت حقیقی دارد که از آن به «رسیدن به حقیقت محض» یا «لقاء الله» تعبیر می‌شود و محور مسائل عملی فردی انسان (علم اخلاق) باید دستیابی به این غایت باشد<sup>(۳۹)</sup> و لذا تمامی غایات فردی انسان در خدامحوری و اخلاق توحیدی جستجو می‌شود، نه فقط حسن رابطه با دیگران.<sup>(۴۰)</sup> روابط وی با جامعه نیز باید براساس این وجودشناسی سامان‌دهی گردد و عدالت به‌عنوان معیاری برای روابط اجتماعی، یک مبنای وجودشناختی پیدا می‌کند، که پذیرش این مبنا ثمرات مهمی در مباحث حقوقی دارد که در اینجا به برخی از ثمرات آن اشاره می‌شود:

براساس این مبنا، قرارداد و توافق بین افراد، نه اولین مبنای حقوق انسان، که آخرین قید در حقوق وی قلمداد می‌شود؛ قیدی که تنها در صورت رعایت حقوق غایی و فاعلی، قابل طرح است. توضیح مطلب اینکه: اگر حق یک رابطه اعتباری بین دو موجود است، یک بحث این است که آیا اعتبار محض ممکن است یا هر اعتباری باید ریشه در واقعیت داشته باشد؟ اگر اثبات شود که ابداع برای انسان محال است و هر اعتباری ریشه در واقعیت دارد، آن‌گاه باید عمیق‌ترین ریشه‌های اعتبار را شناسایی کرد تا معلوم شود اعتبارات مورد نظر ما تا چه اندازه اعتبار جامع و کارآمدی است و براساس میزان

جامعیت و کارآمدی اعتبارات می‌توان در باب آن‌ها قضاوت کرد. هر اعتباری در عالم انسانی برای رسیدن به هدفی است، پس یک بحث مهم این است که آیا اهداف واقعی برای انسان درکار هست یا اهداف صرفاً حاصل دلخواه‌های سلیقه‌ای (توهمی) افراد است. اگر در تحلیل وجودشناسی، علیت غایی در عالم (که لازمه حکیمانه بودن و عبث نبودن عالم است) اثبات شود، آن‌گاه انسان نیز موجودی هدفمند است و هدفی واقعی و وجودی در پیش رو دارد که این هدف واقعی با تحلیل وجودی خود انسان قابل شناسایی است (مسئله فطرت و وجود فطریات به همین معناست)؛ آن‌گاه اعتباری روا خواهد بود که برای وصول به این هدف واقعی طراحی شود. این‌گونه است که حقوق غایی اصیل‌ترین حقوق انسان خواهد بود و بر هر قرارداد دیگری مقدم می‌گردد. پس، اولین حق هرکس، حقوق غایی او است که در نظام خلقت برای او قرار داده شده است و هر نظام قانون‌گذاری ابتدا باید اینها را مدنظر قرار دهد. براین اساس، مثلاً نه تنها همه انسان‌ها حق بهره‌مندی از خوراک و پوشاک و مسکن دارند، (و لذا تأمین اشتغال، یک حق واقعی مردم نسبت به حکومت است) بلکه چون حفظ و رشد عقل آدمی جزء حقوق غایی او است، شراب‌خواری، شراب‌سازی و خرید و فروش شراب، خلاف حقوق غایی او است و لذا ممنوعیت آن صرفاً یک امر توافقی و سلیقه‌ای نیست، بلکه این حرمت، در ناهماهنگی و تضاد آن با هدف غایی واقعی وجود انسان ریشه دارد.

پس از حق غایی، نوبت به حقوق فاعلی می‌رسد؛ یعنی در شرایطی که رابطه غایی صحیحی بین انسان و امری برقرار باشد، نسبتی که فرد با عمل واقعی خود و حاصل دسترنج خود برقرار می‌کند، نسبتی است که بر قراردادها و توافقات طرفینی مقدم است. این نسبت، منشأ بهره‌مندی وی از حقوقی می‌شود که از آن‌ها به حقوق فاعلی یا حقوق اکتسابی نیز می‌توان تعبیر کرد. براساس همین مبناست که سخن گفتن از «قرارداد ظالمانه» ممکن می‌شود؛ یعنی با اینکه قرارداد و توافق رخ داده، اما احتمال ظلم و فریب منتفی نیست. مثلاً اگر به خاطر نیاز شدید کارگر، قرارداد و توافقی منعقد گردد که دستمزد کارگر، بسیار کمتر از تلاش و فعالیت واقعی وی باشد، هرچند که وی توافق کرده، اما

این قرارداد ظالمانه محسوب می‌شود. اینجا نیز شاهد امری مقدم بر توافق و قرارداد هستیم که توافق زمانی معتبر است که این حقوق فاعلی و اکتسابی را هم رعایت کند. نمونه معروف این مسئله در فقه اسلامی، مسئله «غرر» است که ولو شخص با رضایت، مبلغی برای جنس مورد نظر خویش پرداخت کرده، اما چون این مبلغ با قیمت واقعی آن جنس، تناسب ندارد، وی حق دارد معامله را فسخ کند.<sup>(۴۱)</sup> براساس بحث فوق، معلوم شد که این حقوق اکتسابی نیز تنها در صورتی که حقوق غایی را مراعات نمایند، معتبرند. بر همین اساس است که اگر کسی شراب بسازد، حق مالکیت نسبت به آن پیدا نمی‌کند و اگر کسی شراب وی را ضایع کند، مدیون نمی‌شود.

پس از این است که نوبت به قراردادهای محض (توافق‌ها) می‌رسد و حقوق قراردادی هم تنها در صورت رعایت حقوق غایی و فاعلی محترم است؛ چنان‌که در نظام حقوقی اسلام هرگونه توافقی در خرید و فروش شراب بی‌اعتبار است و معامله مذکور معامله باطلی است.

توجه جدی به وجودشناسی انسان، حتی می‌تواند نشان دهد که ضوابط حقوقی حاکم بر خانواده تفاوت ماهوی بر ضوابط حاکم بر روابط خانوادگی دارد. مثلاً در عین حال که اصل عدالت حقوقی (به معنای تعیین حد و مرزها و ممانعت از تعدی به این مرزها) اصلی بسیار مهم و اساسی در روابط انسانی است، آیا باید همین «عدالت»، اصل اولی در طراحی روابط خانوادگی نیز باشد؟ یا ممکن است اقتضای روابط انسانی در زن و مرد چنان متفاوت باشد که اصل اولی در طراحی حقوق خانوادگی اصل دیگری باشد (مثلاً اصل مودّت و رحمت، به معنای تلاش حقوقی برای رفع مرزها و غلبه دادن ایثار و گذشت در روابط) و اصل عدالت صرفاً در شرایط اضطرار (زمانی که مودّت و رحمت شکل نگیرد و کار به جدایی برسد) به کار آید؟

توضیح مطلب اینکه: گاه در روابط انسانی، رابطه دو فرد به لحاظ وجودی کاملاً همسان است که در حوزه غایت مشترکشان، به لحاظ وجودی، نسبت کاملاً یکسانی با همدیگر دارند و می‌خواهند یک مشارکت ساده برای رسیدن به منفعتی بیشتر داشته باشند. در اینجا

طبیعتاً، ضابطه اولی عدالت است که از طریق آن تعیین حد و مرزها ناظر به قراردادهای و توافقات اجتماعی، و با رعایت حقوق غایی و فاعلی حاصل می‌شود. مثلاً اینکه یک انسان کارگر باشد یا کارفرما، معلم باشد یا شاگرد، به لحاظ وجودشناختی هیچ تفاوتی نمی‌کند و در درجه اول حاصل امور اکتسابی و در درجه دوم حاصل قراردادهای و توافقات اجتماعی است،<sup>(۴۲)</sup> لذا بسیاری از شرکت‌ها، سازمان‌ها و نهادهای مدنی براساس این قراردادهای و توافقات اجتماعی شکل می‌گیرند و به راحتی جایگاه و نقش افراد در این شرکت‌ها و نهادها جابه‌جا می‌شود. اما گاهی واقعیت وجودی دو انسان متفاوت است و به لحاظ وجودی نسبت کاملاً مشابهی با یکدیگر ندارند. در انسان‌شناسی اسلامی، به نظر می‌رسد این مطلب در دو جا بروز می‌کند: یکی، در رابطه ولایی مؤمنان (به تبع هدایت، به معنایی که در بحث قبل گفته شد)؛ و دوم، در رابطه خانوادگی، که اکنون محل بحث است.

زن و مرد، اگرچه به لحاظ مفهوم ماهوی انسان (قرار گرفتن در ذیل نوع انسان) تفاوتی با همدیگر ندارند (= انسانیت آن‌ها برابر است) اما به لحاظ وجودشناختی، تفاوت‌های واقعی بین آن‌ها برقرار است. این تفاوت‌ها که از تفاوت‌های جسمانی شروع می‌شود و تا برخی تفاوت‌های روان‌شناختی ادامه می‌یابد،<sup>(۴۳)</sup> کارکردها و غایات وجود شناختی بعضاً متفاوتی را در این دو جنس ایجاد می‌کند و اگر علیت غایی را در عالم جدی بگیریم، باید در تحلیل وجودشناختی زن و مرد در خانواده، این تفاوت‌ها را جدی بگیریم. به تعبیر دیگر، تأمل جدی در رده اول مطالعه زن و مرد (مطالعه مصداقی و تجربی) دلالت‌هایی را در رده سوم مطالعه آن‌ها (مطالعه وجودشناختی) به همراه می‌آورد. این تفاوت‌های زن و مرد، که حاصل مطالعات مصداقی و تجربی است، شاهد و سند خوبی هستند بر اینکه به لحاظ غایت‌شناختی، وجود زن و وجود مرد فی‌نفسه وجودهای ناقصی هستند و یک حیثیت تعلق و ارتباط حقیقی در وجود هر یک از زن و مرد نسبت به دیگری نهفته است، به صورتی که زن و مرد مکمل همدیگرند و پاره‌ای از کمالات وجودی انسان (مثل تولید نسل و تربیت آن) جز با اینکه این دو، نقش مکمل همدیگر را در عالم وجود ایفا

کنند، میسر نمی‌شود. بدین ترتیب، حیثیت خانوادگی انسان، یک حیثیت وجودشناختی واقعی است که از یک اصالت حقیقی در وجود آدمی برقرار است؛ و با توجه به ضابطه اصلی وحدت تشکیکی وجود (یعنی تحقق وحدت در عین کثرت) وجود این حیثیت اصیل، منافاتی با اصالت حیثیت فردی انسان ندارد.<sup>(۴۴)</sup>

این امر اقتضائات خاصی در روابط بین زن و مرد پدید می‌آورد که برای ارتقای وجودی حقیقت انسان باید آن‌ها را جدی گرفت. مثلاً اگر علیت غایی در تمامی نظام عالم سریان دارد (حتی در بُعد جسمانی انسان‌ها) و اگر فیزیولوژی زن و مرد به گونه‌ای است که در عمل جنسی، اساساً ساختار وجودی زن به صورت منفعل و ساختار وجودی مرد به صورت فاعل طراحی شده است، پس براساس این حیثیت غایت‌شناختی، روابط همجنس‌گرایانه ناصحیح است و حتی اگر عده‌ای به آن تمایل داشته باشند، یا ناشی از القائات فرهنگی و محیطی است یا ناشی از اختلالات هورمونی و ژنتیکی. به تعبیر دیگر، این تفاوت واقعی در نظام طبیعت با توجه به کار ویژه‌ای که این تفاوت ایجاد کرده (تولید نسل و بقاء‌ی نوع) نشان می‌دهد اگر تمایلی در به کارگیری این توانایی در مسیری کاملاً ناهماهنگ با آن هدف طبیعت پیدا شده، آن تمایل نابجا و کاذب است و یک انحراف در تمایلات می‌باشد. به تعبیر سوم، این تحلیل وجودی، نشان می‌دهد که در نظام طبیعت یک تمایل اصیل و معتبر وجود دارد و تمایلات خلاف آن، تمایلات کاذب و انحرافی هستند، هرچند که در بررسی مصداقی و تجربی شواهدی بر وجود چنین تمایلاتی در برخی افراد پیدا شود.

اینجاست که کم‌کم معلوم می‌شود هویت خانوادگی انسان، آن‌گونه که در مکاتب لیبرالیستی و فمینیستی ترویج می‌شود، کاملاً تابع قراردادهای و توافقاتی افراد نیست. اگر به لحاظ غایت‌شناختی، وجود زن و مرد مکمل همدیگرند، پس اصل اولی در تشکیل خانواده، صرفاً مشارکتی برای سود بیشتر و رسیدن به خواسته‌های بیشتر (همانند وضع شکل‌های سازمانی و روابط بین دو انسانی که به لحاظ وجودی نسبت کاملاً یکسانی دارند) نیست که اصل حاکم بر آن اصل عدالت حقوقی (تعیین حد و مرزها) باشد، بلکه

از آنجا که هدف اصلی از این رابطه یکی شدن و توسعه وجودی (عاشق شدن، و مرزی بین خود و معشوق ندیدن و او را جزئی از خود دیدن) است، اصل اولی، ایجاد مودت و رحمت است که این مکمل بودن را تثبیت کند؛<sup>(۴۵)</sup> و اینجاست که برخی فیلسوفان معاصر بر این باورند که «چیزی که بیش از زندگی ماشینی تأثیر مخربی براساس [پیوند] خانوادگی داشته است، برخی فلسفه‌ها و فرضیه‌ها و معیارهایی است که به‌عنوان راه علاج پیشنهاد شده است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۵/۵).

### جمع‌بندی

فلاسفه مسلمان، فلسفه اولی را در رتبه برتر و ضامن معرفتی بنیان‌های همه علوم قرار می‌دادند. با انحطاط مابعدالطبیعه در دوران جدید و عطف توجه فیلسوفان از مباحث وجودشناسی به مباحث معرفت‌شناسی، به‌طور ناخودآگاه وجودشناسی ماتریالیستی زیربنای این علوم گردید. با مادی و متباین دانستن وجود انسان‌ها و کنار گذاشتن مبحث علیت غایی در تحلیل واقعیات انسانی و جایگزینی تحلیل‌های جدیدی از انسان، که تحت عناوینی همچون اومانیزم، ایندیویژوالیزم، لیبرالیسم، یوتیلیتاریسم و سکولاریسم از آن‌ها یاد می‌شد، استقلال و اصالت فلسفی انسان نادیده گرفته شد و به تدریج، تمامی مسائل مربوط به این حوزه، به مباحث حسی و اعتبارات قراردادی فروکاسته شد. به‌نظر می‌رسد غلبه این نوع نگاه، نقشی اساسی در پیدایش و گسترش بحران در علوم انسانی دوره مدرن داشته باشد و احیای آن نوع وجودشناسی از انسان، که توانایی تبیین اصالت هویت انسان را داشته باشد، می‌تواند زیربنای معرفتی لازم برای رفع بحران علوم انسانی در زندگی معاصر را تدارک ببیند. این کار نیازمند است که بتوانیم از فلسفه مطلق به فلسفه مضاف راهی باز کنیم و براساس وجودشناسی توحیدی، نگاه مبنایی خود به عالم و آدم را سامان دهیم.

در این مقاله پس از تبیین معرفتی تلقی سلسله‌مراتبی از علوم و نشان دادن خطاهای منطقی و تاریخی دیدگاه‌های معارض، امکان مطالعه وجودشناختی در خصوص پدیده‌های

خاص، و در واقع، استفاده از وجودشناسی به‌عنوان یک روش در مطالعه امور و چگونگی استفاده از آن در بررسی امور خاص، مطرح گردید؛ و «وجودشناسی مضاف» به‌عنوان روش موجهی برای پژوهش در عرصه فلسفه‌های مضاف به علوم معرفی شد. در گام بعد، شواهدی ارائه شد از اینکه وجود چنین فلسفه‌های مضافی که نقش واسطه بین علوم جزئی و فلسفه اولی را ایفا می‌کنند، امر نامأنوسی نیست و در تاریخ فلسفه سابقه دارد. سپس مثال‌هایی کاربردی از ورود چنین فلسفه مضافی به عرصه بحث از مبانی علوم انسانی مطرح شد تا شواهدی بر امکان تدوین وجودشناسانه فلسفه‌های مضاف ارائه گردد. در این زمینه، با بیان برخی از خطوط کلی، دو نگاه وجودشناختی ماتریالیستی و وجودشناختی صدرایی به «انسان»، علاوه بر ارائه نمونه‌هایی از نقد مبانی برخی علوم انسانی نوین، عرضه شد و نمونه‌ای از ارائه مباحث فلسفه حقوق مبتنی بر فلسفه اسلامی نیز برای محققانی که بخواهند وارد این عرصه شوند، ارائه گردید.



## پی‌نوشت

۱. در باب اینکه علوم انسانی با علوم اجتماعی چه تفاوتی دارند و آیا یکی هستند یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. در تقسیم‌بندی پوزیتیویستی (که مبنای طبقه‌بندی دانشها در ISI قرار گرفته) علمی را که صبغه تجربی دارند، علوم اجتماعی (Social science) و دانش‌هایی را که قابل بررسی تجربی نیستند و عنوان بر آن‌ها صدق نمی‌کند، علوم انسانی (یا به تعبیر دقیق‌تر: انسانیات Humanities) نامیده‌اند. در اینجا وارد این نزاع نشده‌ایم و اجمالاً تمامی دانش‌هایی که موضوع آن‌ها «کنش انسانی» است، مدنظر می‌باشد.

۲. بحثی که امروزه گاه تحت عنوان «علم دینی» یا «علوم انسانی اسلامی» از آن یاد می‌شود، بحثی است که چالش‌های متعددی را در جامعه برانگیخته است. اگرچه برخی از دیدگاه‌های مطرح شده با این نام غیر منطقی و غیر قابل دفاعند، اما تصویر معقول و قابل دفاع از این مطلب نیز وجود دارد. نگارنده معنا، امکان و لوازم این فرآیند را همراه با نقد و بررسی دیدگاه‌های مهمی که در این زمینه وجود دارد، قبلاً به تفصیل مورد بحث قرار داده است. (سوزنجی، ۱۳۸۹ ب) خلاصه تصویری که نگارنده از معنای صحیح «علم دینی» دارد این است که علم دینی، علمی است که (۱) مبادی و پیش‌فرض‌های آن، مبادی مورد قبول دین است، (۲) علاوه بر مجموع دستاوردهای ادراکی معتبر خود بشر (مانند آنچه حاصل تجربه یا برهان عقلی است)، مجموع آموزه‌های ارائه شده در آیات و روایات را نیز به‌عنوان منبع معرفت‌زا به رسمیت می‌شناسد، و (۳) در راستای غایات دین واقع می‌شود. ضمناً دینی بودن آن مستلزم نقدناپذیری آن نیست؛ بلکه همان‌گونه که علم فقه یک علم دینی است، اما فقها همواره به نقد و بررسی و رد و قبول دیدگاه‌های یکدیگر می‌پردازند، در اینجا نیز امکان رد و قبول برقرار است. (سوزنجی، ۱۳۸۹: ۳۴۸-۳۳۳) بحث حاضر تبیینی بر چگونگی تحقق بند اول از سه بند فوق می‌باشد.

۳. عنوان «فلسفه» که عنوان جامع دانش‌ها بود و به‌عنوان مقسم علوم به کار می‌رفت، به تدریج وقتی به صورت مطلق می‌آمد، به معنای فلسفه اولی استعمال می‌شد تا اینکه کم‌کم در این معنای اخیر متعین گشت، به نحوی که امروزه از این اصطلاح، عموماً این معنای خاص متبادر می‌شود، نه آن معنای عام.

۴. دقت شود که مفهوم «زوج»، برخلاف مفهوم «عدد» در دل مفهوم «چهار» وجود ندارد و لذا کودکی که تازه شمردن را یاد گرفته، مفهوم چهار را که درک می‌کند، حتماً آن را به‌عنوان عدد درک می‌کند، اما درحالی که مفهوم چهار را درک کرده، زوج بودن آن را هنوز درک نکرده است. پس (در منطق تعریف) زوجیت برای چهار ذاتی (ذاتی باب ایساغوجی) نیست، اما از آنجا که اگر کسی مفهوم چهار و مفهوم زوجیت را درک کند، کافی است تا دومی را بر اولی حمل کند و حد وسطی نیاز ندارد، (در منطق استدلال) زوجیت برای چهار ذاتی (ذاتی باب برهان = عرض لازم = عرض ذاتی) است.

۵. گفته شد «برخی از آن‌ها» زیرا ظاهراً با ترکیب آن‌ها می‌توان معقولات ثانیه جدیدی به دست آورد و

- این دسته اخیر حاصل عمل ذهن (ترکیب مفاهیم) است، نه مستقیماً برآمده از علم حضوری.
۶. علامه طباطبایی در مقاله پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم به تفصیل درباره چگونگی پیدایش این‌گونه مفاهیم در ذهن بحث کرده‌اند. نکته اصلی در تبیین ایشان نشان دادن این نکته است که ذهن ما برای حصول برخی از این معقولات ثانیه فلسفی، چگونه علم حضوری را به علم حصولی تبدیل می‌کند.
۷. اگر تفکیک روشی علوم صرفاً به معنای تقسیم کار اجتماعی باشد - بدین معنا که در یک پژوهش جمعی، عده‌ای از محققان به این روش و عده دیگری به روش دیگری مشغول کار باشند - با اشکالی مواجه نیست. اما به نظر نمی‌رسد مدعیان این دیدگاه به همین مقدار راضی باشند. از نظر آن‌ها تفکیک روشی بدین معناست که نمی‌توان با مباحثی که حاصل روش عقلی است، در باب مباحثی که حاصل روش تجربی است، قضاوت کرد و بالعکس (سروش، ۱۳۷۵) و بر همین اساس است که مثلاً بر شهید مطهری اعتراض می‌کنند که چرا در مباحث خویش، با دستاوردهای جامعه‌شناسی فلسفی، قصد نقد مدعیات جامعه‌شناسی تجربی را دارد. (سروش، ۱۳۷۶)
۸. در ادبیات رایج غربی (چه پوزیتیویستی و چه پست پوزیتیویستی) روش تجربی، عنصر ذاتی علم قلمداد شده و پوزیتیویست‌ها بر همین اساس، دانش‌های غیر تجربی را علم نمی‌دانند و پست پوزیتیویست‌ها بر همین اساس، خلوص آنچه را که به نام علم تجربی مطرح است، زیر سؤال می‌برند و منکر هرگونه علمی هستند.
۹. توجه شود که تفکیک حیثیات «الف ب است» از «الف ب نیست» در اینجا مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا تفکیک حیثیات زمانی رافع مشکل است که حیثیات خود شی خارجی دوگونه باشد، نه اینکه شناخت ما از شی واحد با حیثیات واحد دوگونه باشد. به تعبیر دیگر، اگر در پاسخ سخن ما گفته شود از یک جهت الف ب است و از جهت دیگر الف ب نیست، می‌گوییم اگر این دو جهت، دو جهت واقعی است که اصلاً از محل بحث ما خارج است؛ اما فرض و محل بحث ما (به دلیل اینکه گفته شد این‌ها حق مداخله در مباحث همدیگر را ندارند) در جایی است که موضوع بحث واحد است و تفاوت فقط ناشی از این است که همان موضوع واحد را (الف ب است) با روش تجربی، و نقیض آن را (الف ب نیست) را با روش عقلی به دست آورده باشیم.
۱۰. این مسئله به قدری برای او مهم بود، که مدتی بعد از تألیف اثر معروفش (نقد عقل محض)، کتابی نوشت با همین دغدغه، به نام: «تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود.» (کانت، ۱۳۶۷)
۱۱. بیکن بر مطالعه تجربی و استقرایی طبیعت، به منظور افزودن قدرت انسان و سیطره او بر جهان طبیعت، تأکید می‌کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۱۴) و جمله معروف او «دانایی، توانایی است» (بیکن، ۱۹۶۲: ۲۵۹) از واژگونی رابطه علم و قدرت حکایت می‌کرد و از این پس آنچه قداست داشت قدرت

- بود، و علم که تا چندی پیش چنان معنای عامی داشت که «سیاست مدن» را هم شامل می‌شد و حق داوری درباره ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را دارا بود، از آن پس به وسیله و روشی برای کسب قدرت تبدیل شد، قدرتی که دیگر معیار خود را در علم جستجو نمی‌کرد. «حکایت واژگونی علم و قدرت را در مقایسه دو عبارت زیر می‌توان دید. عبارت حکیم ابوالقاسم فردوسی که: «توانا بود هر که دانا بود» و عبارت فرانسیس بیکن که «دانایی توانایی است». در عبارت نخست توانایی فرع بر دانایی است و در عبارت دوم توانایی اصل و دانایی متفرع بر آن است.» (پارسانیا، ۱۳۸۳: ۱۵۷)
۱۲. مثلاً آراء سعید زیباکلام در باب علم دینی این‌گونه است. وی به تبع مکتب ادینبورا با نشان ابعاد غیرتجربی متعدد در علوم روز، نتیجه می‌گیرد که وقتی هر عالمی پیش‌فرض‌ها و ارزش‌های خود را در علم داخل می‌کند، چرا ما چنین نکنیم؟ (زیباکلام، ۱۳۸۵)
۱۳. مثلاً خسرو باقری چنین رویکردی در پیش گرفته است. وی درحالی‌که در فصل اول کتاب خود به‌شدت بر رویکردهای پوزیتیویستی حمله می‌کند و وجود و تأثیر مؤلفه‌های غیرتجربی در علم را امری گریزناپذیر معرفی کرده، در فصل پایانی کتاب خود علم دینی را علمی می‌داند که در مقام الهام‌بخشی (یعنی همان مقام گردآوری) از گزاره‌های دینی استفاده می‌کند و فرضیه می‌سازد، اما این فرضیه‌ها را به محک تجربه می‌برد و با روش تجربی آن‌ها را بررسی می‌کند. (باقری، ۱۳۸۲)
۱۴. برای بحثی تفصیلی در باب چگونگی استقرار تفکیک روشی در علم، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۷.
۱۵. «غالب قضایا و مسئله‌هایی که در آثار فلسفی دیده می‌شوند، کاذب نیستند؛ بلکه بی‌معنی هستند. بنابراین ما به مسئله‌هایی از این دست نمی‌توانیم پاسخ دهیم؛ بلکه تنها می‌توانیم اثبات کنیم که بی‌معنی هستند. غالب قضایا و مسئله‌های فلاسفه ناشی از عدم درک ما از منطق زبان خویش است.» (ویتگنشتاین، ۱۳۷۱، گزاره ۰۰۳/۴)
۱۶. «روش درست در فلسفه در واقع چنین خواهد بود: چیزی نگویی مگر آنکه بشود گفت؛ یعنی قضایای علم طبیعی؛ یعنی چیزی که هیچ ربطی به فلسفه ندارد و هرگاه که کسی بخواهد چیزی مابعدالطبیعی بگوید، برایش اثبات کنی که نتوانسته به برخی علائم در قضایایش معنی بدهد؛ هرچند که این کار آن فرد را راضی نخواهد کرد (او احساس نخواهد کرد که فلسفه به او می‌آموزیم). این روش تنها روش حتماً درست است.» (همان، گزاره ۵۳/۶)
۱۷. البته بعدها و شاید متأثر از اثر بعدی ویتگنشتاین (تحقیقات فلسفی) که در آن تحولی در نظریه معنی‌داری مطرح شده بود، پوزیتیویست‌ها بین بی‌معنایی شناختی (cognitive meaninglessness) و «بی‌معنایی عاطفی» (emotive meaninglessness) فرق گذاشتند و معنی‌داری عاطفی را برای گزاره‌های غیرتجربی پذیرفتند. (باقری، ۱۳۸۲: ۲۱)
۱۸. برای مشاهده نمونه‌ای از اصالت دادن به هویت فرهنگی و تحلیل جامعه‌شناختی به جای هویت معرفت‌شناسانه و تحلیل منطقی در مورد علم؛ ر.ک: سروش، ۱۳۷۰: ۱۸۶-۱۸۳.

۱۹. برخی از مدافعان «علم دینی» همچون سعید زیباکلام و فرهنگستان علوم اسلامی، از این منطق تبعیت می‌کنند و به‌نظر می‌رسد ضربه‌ای که در درازمدت از جانب این طرز تفکر، به اندیشه اسلامی وارد می‌شود، به هیچ‌عنوان کمتر از ضربه سکولارها نخواهد بود. برای نقد این دو جریان از همین منظر، ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۹ ب: ۲۰۵-۲۲۳ و ۲۷۴-۲۵۸.

۲۰. شاید این تلقی (محدود کردن نگاه وجودشناسی به مسائل فلسفه اولی) یکی از عوامل رکود فلسفه اسلامی در دوره اخیر و عدم بهره‌گیری از آن در حوزه سایر مطالعات بوده است. نگارنده بر پایه همین مبنا مقاله‌ای تحت عنوان «وجودشناسی خانواده» تألیف کرده و نشان داده که چگونه ورود این نوع نگاه می‌تواند تحولی جدی را در تحلیل‌های رایج روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در باب خانواده پدید آورد و بلکه زمینه شکل‌گیری رشته نوینی در باب مطالعات خانواده را، که این مسئله را از منظر سومی (نه دو منظر روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) مورد بررسی قرار دهد، مهیا سازد. (سوزنچی، ۱۳۹۰)

۲۱. «اصل بنیادی پدیدارشناسی این است که بدون اتکا به هر نوع گواه تجربی، ممکن است به ماهیت حقیقی اشیا دست یافت. هیچ تجربه‌ای یا مشاهده‌ای علمی، از جمله روان‌شناسی، نمی‌تواند این ماهیات را ابطال (یا تصدیق) کند؛ زیرا که آن‌ها مقدم بر تمامی تجارب هستند... آنچه محقق انجام می‌دهد، روشی است که هوسرل نامش را اپوخه (Epoche) یا «در پرانتز گذاشتن» می‌گذارد: محقق محتوای آگاهی را آن‌چنان که ظاهر می‌شوند مدنظر قرار می‌دهد، اما قضاوت در این باره را که آیا آن‌ها حقیقی یا کاذب هستند، به حال تعلیق درمی‌آورد. به عبارت دیگر، محقق تجربه را، نه به‌عنوان تجربه، بلکه صرفاً به‌عنوان شکلی ناب از آگاهی مدنظر قرار می‌دهد. افزون بر این، هوسرل معتقد بود که این تجارب شامل اشکال ناب یا ماهیات هستند، زیرا که محقق به‌طور مستمر چیزها را به‌عنوان کلیات مدنظر قرار می‌دهد، درحالی‌که واقعیت تجربی همواره خود را به‌صورت جزئیات نشان می‌دهد. به‌عنوان مثال، زمانی که کسی دو شیء را می‌بیند که هر دو سرخ هستند، درمی‌یابد که آن‌ها دارای یک رنگ هستند، هرچند هیچ راهی وجود ندارد که این امر از خود تجربه استنتاج شود، زیرا که تجربه همواره با اتکا به برخی اشیا خاص رخ می‌دهد، و آدمی قادر نیست که دو چیز را با یکدیگر مقایسه کند و آنها را سرخ بداند، مگر اینکه از قبل برداشتی کلی و عام از سرخ داشته باشد و آن را به آن دو شیء اطلاق کند. بدین ترتیب، هوسرل بر آن شد که همه ماهیات ناب را فهرست کند، ماهیاتی که ساختار مطلق این جهان را تشکیل می‌دهند. هرچند او روش تجربه‌گرایی را در مفهوم معمول آن رد کرد، باین حال اصطلاحاً «به‌گونه تجربی» عمل نمود. فیلسوف پیشاپیش نمی‌داند که این ماهیات چیستند: او با در پرانتز نهادن یک شکل از تجربه پس از شکل دیگر، باید آن ماهیات را بیابد و سپس یافته‌ها را فهرست کند.» (کالینز، ۱۳۷۷)

۲۲. در فلسفه ارسطویی چنین تمایزی برقرار نیست و تمایز وجود و ماهیت فقط یک تمایز مفهومی

است؛ لذاست که در این فلسفه، موجود بماهو موجود به‌عنوان جوهر نگریسته می‌شود: «در واقع، آنچه که از دیرباز و اکنون و همیشه جستجو شده و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که وجود چیست و این بدان معناست که جوهر چیست» (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۰۸) و برهمن اساس است که خدا نیز به‌عنوان یک جوهر مورد بحث قرار می‌گیرد (دیباجی، ۱۳۸۴)؛ درحالی‌که اگر تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت پذیرفته شود، معنی دارد که خداوند موجود باشد، اما وجود او وجود جوهری نباشد؛ و در واقع، فرض وجود ذات و هویتی که ماهیت ندارد، فرض ممکن می‌گردد؛ لذاست که در فضای فلسفه اسلامی، خداوند ذات و هویت و تعین و تشخیص دارد، اما ماهیت ندارد.

۲۳. به‌نظر می‌رسد علت اینکه ابن‌سینا می‌گوید که «چهل بار مابعدالطبیعه ارسطو را خواندم و نفهمیدم تا شرح فارابی بر آن (الإبانه عن غرض ارسطاطالیس فی کتاب مابعدالطبیعه) را خواندم و نفهمیدم» (بیهقی، ۱۹۴۶)، همین نکته باشد. در مابعدالطبیعه ارسطو ردپایی از تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت مشاهده نمی‌شود و لذا خالقیت به مفهوم عمیق فلسفی آن ممکن نیست و در حد ایجاد صورت در ماده اولیه‌ای است که از قبل موجود است و وجودش نیازمند علت نیست؛ اما با این تمایز که فارابی اول بار مطرح کرد، خالقیت، تبیین فلسفی پیدا می‌کند و رابطه خدا با عالم، از حد رابطه یک جوهر با جوهر دیگر (که در برهان حرکت ارسطو مطرح می‌شود)، به حد رابطه واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود (برهان وجوب و امکان) ارتقا می‌یابد.

۲۴. توجه شود که در اصالت وجود، با تک تک موجودات عینی مقابل خود (که مرکب از وجود و ماهیتند) سر و کار داریم، نه با مفهوم وجود یا وجود کلی سعی.

۲۵. بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت در زمان شیخ اشراق مطرح نبوده است. شیخ اشراق استدلال‌هایی در باب اعتباریت وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶۶-۶۷) که بعدها عده‌ای آن را شاهی بر طرفداری وی از اصالت ماهیت قلمداد کرده‌اند؛ درحالی‌که بحث وی بحث در باب اعتباریت مفهوم وجود است و این مطلبی است که خود ملاصدرا نیز بدان قائل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۶۵-۱/۶۴). حقیقت این است که خود شیخ اشراق نیز با همین نگاه وجودشناسانه به تحلیل امور عالم می‌پردازد و مثلاً حقیقت نفس را کاملاً وجودی تحلیل می‌کند و تصریح دارد که «النفس و مافوقها انیات محضه و وجودات صرفه» (سهروردی، ۱۳۷۳). وجود چنین جملاتی نشان می‌دهد اتهام اصالت ماهوی زدن به وی اتهام نادرستی است.

۲۶. برای توضیح بیشتر تفاوت این دو نگاه، ر.ک: پاورقی‌های David Farrell Krell بر: همان کتاب هایدگر، ص ۵۴-۵۳.

۲۷. هایدگر (هایدگر، ۱۹۷۷، ۵۴) تصریح می‌کند که اساساً فهم وجود در گروی تعین وجودی از این است: "Understanding of Being is itself a determination of Being of Dasein".

۲۸. با این توضیح، اکنون می‌توان آن سخن ابتدای مقاله را درباره رویکرد مصداقی تصحیح کرد که آن

توضیحی که در آنجا گذشت، براساس نگاه ماتریالیستی است که در علوم تجربی جدید نهفته است؛ وگرنه بررسی مصداقی اشیا منحصر در بررسی حسی آن‌ها نمی‌شود و همین سخن می‌تواند مدخلی باشد برای تحول‌آفرینی در علوم جدید.

۲۹. برای وضوح بیشتر این مسئله، می‌توان به یکی از مسائل مبنایی مهم در حوزه جامعه‌شناسی اشاره کرد و آن بحث پیرامون اصالت جامعه است. عده‌ای قائلند که فقط فردیت در انسان اصالت دارد و جامعه صرفاً یک مفهوم انتزاعی است؛ برخی هم اصالت را به جامعه می‌دهند؛ و عده‌ای از فلاسفه اسلامی (مانند علامه طباطبایی و استاد مطهری) بر این باورند که هم فرد اصالت دارد و هم جامعه. به هر حال، آنچه بیشتر در فضای فلسفه اسلامی محل بحث واقع شده، این است که آیا علاوه بر اصالت فرد، می‌توان از اصالت جامعه نیز سخن گفت. (برای مروری بر اهم مناقشات در این مسئله، ر.ک: سوزنجی، ۱۳۸۵؛ و پارسانیا، ۱۳۹۰: ۲۰۶-۱۸۱)

۳۰. ظاهراً بدین خاطر است که طبیعیات مدرن (خصوصاً علوم هم‌چون شیمی، فیزیک، و زیست‌شناسی) عمدتاً براساس نگاه اتمیستی بنا شده است؛ مبنایی که نه تنها در فلسفه‌های دوره اسلامی، بلکه در فلسفه ارسطویی نیز مورد مناقشه جدی قرار گرفته بود.

۳۱. تعبیر «به‌تدریج» را بدین جهت آوردیم که برخی صاحب‌نظران غربی مدعی‌اند لیبرالیسم در اشکال آغازین خود لزوماً با لذت‌گرایی توأم نبوده و «لیبرالیسم کلاسیک انسان‌ها را از تعقیب «لذت‌پرستی» و پیروی از مسلک «لذت‌گرایی» بی‌ریشه پوچی که آخرین مرحله فردگرایی نامحدود است، از راه دین، اخلاقیات و قانون برحذر می‌داشت» (بورک، ۱۳۸۵: ۲۹). اما حقیقت این است که از نظر خود همین افراد هم «لیبرالیسم همیشه گرایش به مدرن‌تر شدن داشته» و «اقتضای لیبرالیسم مدرن هم شدت یافتن فردگرایی است [که لذت‌پرستی را به دنبال می‌آورد]» (بورک، ۱۳۸۵: ۲۲ و ۲۸) و لذا خواه‌ناخواه لیبرالیسم به سوی لذت‌گرایی کشیده می‌شود. در واقع، نکته‌ای که گاه مورد غفلت قرار می‌گیرد این است که در جوامع بشری، یک مکتب فکری در ابتدای کار با تمامی لوازم عملی خویش بروز نمی‌کند و لذا است که لوازم عملی یک مکتب گاه بعد از گذشت قرن‌ها خود را نشان می‌دهد و عدم بروز آن لازمه در دوره‌های قبل، دلیل عدم پیوند بین آن مکتب و آن لازمه نیست، چنان‌که در همین جملات پروفیسور بورک هم علت عدم بروز لذت‌گرایی را در لیبرالیسم کلاسیک، پیوند آن با دین و اخلاق، و به تعبیر دقیق‌تر، پیدا شدن آن در جامعه‌ای بوده که آن جامعه هنوز دینی و اخلاقی بوده و این‌ها اجازه نمی‌داده‌اند لیبرالیسم تمام لوازم خویش را بروز دهد.

۳۲. Utilitarianism دیدگاهی است که اول بار جرمی بنتام به‌طور رسمی آن را مطرح کرد. مهم‌ترین اثر او «مقدمه‌ای بر اصول اخلاقیات و قانون‌گذاری» (Introduction to Principles of Morals and Legislation) است، که در سال ۱۷۸۹ منتشر شد. وی در این کتاب از اصالت فایده‌گرایی دفاع می‌کند و عقیده دارد هدف قانون‌گذار باید این باشد که حداکثر خوشی و آسایش را برای حداکثر

افراد تأمین نماید.

۳۳. «فلسفه بنتام را در چهار مطلب می‌توان خلاصه کرد: (۱) میزان ارزش‌گذاری هر چیز و یا هر عملی درجه سودمندی آن است، (۲) اخلاقیات براساس جلب نفع شخصی، استوار است، (۳) لذت، تنها مظهر خیر است و درد، تنها مظهر شر، و لذت و درد، علت رفتار انسان و مقیاس ارزش‌گذاری آن است، (۴) مسرت بیشتر، از آن گروه بزرگ‌تر است.» (باقری بروجردی، ۱۳۸۳)

۳۴. البته اینکه چقدر در این ادعا صادق باشند، و اینکه آنچه به‌عنوان خواسته اکثریت مطرح می‌شود، آیا واقعاً خواسته اکثریت است یا خواسته اقلیت صاحب قدرت و ثروتی که به دلیل در اختیار داشتن رسانه‌ها، هم خواسته‌های خود را به دیگران تلقین می‌کنند و هم آرای دیگر را تحت الشعاع آرای خود قرار می‌دهند، بحث‌هایی است که اگرچه به‌عنوان نقد بر این دیدگاه قابل ذکر است، اما خارج از حوصله بحث حاضر است.

۳۵. کارل پوپر در سال ۱۹۴۷ در انستیتوی هنرهای بروکسل، سخنرانی‌ای با عنوان *Utopie und Gewalt* (اتوپیا و خشونت) ایراد کرد که دقیقاً همین تصویر فوق را ارائه می‌کرد. این سخنرانی پوپر نخستین بار در *The Hibbert Journal*، جلد ۴۶ در سال ۱۹۴۸، منتشر شد و سپس در کتاب «حدس‌ها و ابطال‌ها» به طبع رسید. (پوپر، ۱۳۷۵)

۳۶. یک نکته مهم در دنیای مدرن این است که خوشایند و بدآیند مردم و رضایت و ناخرسندی آن‌ها را چه کسی تعریف می‌کند. اولاً چه مقدار از آنچه مردم بیان می‌کنند، تحت تأثیر رسانه‌ها شکل گرفته و ثانیاً آیا اصلاً سخن توده‌های اجتماعی شنیده می‌شود؟ یا آنچه شنیده می‌شود، صرفاً سخن سرمایه‌داران و صاحبان رسانه است که خواست خود را به اسم خواست مردم در بوق و کرنا می‌کنند؟ ظاهراً این مطلب در طول تاریخ همواره سابقه داشته و قرآن این صاحبان رسانه را با عنوان «ملا» (= افراد صاحب نفوذ و چشم پرکن) یاد می‌کند که غالباً مخالفت خود با انبیا را به‌عنوان خواسته مردم مطرح می‌کرده‌اند.

۳۷. در برخی از جوامع غربی، اگرچه هرگونه روابط جنسی که با رضایت دوطرف باشد آزاد است، اما روسپیگری به‌عنوان یک شغل چون با مخالفت مردم مواجه شده، ممنوع است. و البته روسپیگری همان‌قدر ممنوع است که تعدد زوجات.

۳۸. براساس فلسفه صدرایی، بین موجودات هستی، نه تنها رابطه تشکیکی طولی، بلکه رابطه تشکیکی عرضی نیز برقرار است. برای تفصیل بحث و اثبات این مدعا، ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۹ الف: فصل پنجم.

۳۹. بر خلاف علم اخلاق مدرن که چون زیربنای آن فردگرایی و در نتیجه لیبرالیسم است، تمامی بایسته‌های کنش‌های انسانی را ناظر به رسیدن به لذت حداکثری، در عین عدم تجاوز به حریم خصوصی دیگران، جستجو می‌کند و لذا در بُعد توصیه‌های اخلاقی، تماماً ناظر به روابط انسان با



دیگران می‌شود و مهم‌ترین قاعده اخلاق را «هر آنچه برای خود می‌پسندی برای دیگران هم بپسند»، می‌داند.

۴۰. این مطلب به قدری مهم است که برخی از فیلسوفان معاصر مسلمان ریشه فعل اخلاقی را «عبودیت» معرفی کرده‌اند. (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۷-۱۱۵). در قرآن کریم نیز، «خوب بودن» خوبان و نیکوکاران، ناشی از این دانسته شده، که ذره‌ای از عبودیت مخلصان در جام شراب نیکوکاران ریخته شده است: *إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا. عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا* (انسان: ۶-۵؛ به یقین ابرار و نیکان از جامی می‌نوشند که با عطر خوشی آمیخته است؛ آن عطر از چشمه‌ای است که بندگان خدا از آن می‌نوشند و جاریش می‌کنند).

۴۱. با تحلیل وجودشناسی از مسئله حق به عنوان یک رابطه، تقدم حقوق غایی و فاعلی بر قراردادی را از زاویه دیگری نیز می‌توان مطرح کرد: حق یک رابطه اعتباری بین ذی‌حق و متعلق حق است. رابطه اعتباری زمانی رواست که ریشه در رابطه حقیقی داشته باشد. اکنون سؤال این است که رابطه‌های حقیقی‌ای که مصحح و مجوز این رابطه اعتباری هستند، کدامند؟ در تحلیل فلسفی، رابطه حقیقی در عالم، منحصر در رابطه علی و معلولی است (این مسئله قریب به بدیهی است. هر جا رابطه حقیقی برقرار می‌شود، حداقلی از تأثیر و تأثر در کار است و تأثیر و تأثر همان علیت است)؛ و علیت هم از چهار قسم (= علل اربعه: غایی، فاعلی، صوری و مادی) خارج نیست. دوتای آخر (علل صوری و مادی) به رابطه درونی شیء (رابطه شیء با خودش) برمی‌گردد، که خارج از محل بحث است؛ پس فقط رابط غایی و فاعلی باقی می‌ماند. رابطه غایی یک رابطه ذاتی است، چون غایت هر چیز در ذات او قرار داده شده، اما رابطه فاعلی، یک رابطه عرضی است، چون رابطه اکتسابی‌ای است که پس از عمل انسان، حاصل می‌شود؛ پس رابطه غایی بر رابطه فاعلی تقدم دارد. پس در مقام قانون‌گذاری و تعیین حقوق اعتباری، در درجه اول باید رابطه‌های غایی و در درجه بعد باید رابطه‌های فاعلی مدنظر قرار گیرد و در فضایی که رعایت این دو دسته جدی گرفته می‌شود، نوبت به قراردادهای توافق‌ها می‌رسد.

۴۲. به تعبیر دیگر، در تحلیل عمیق عدالت، قراردادهای توافق‌هایی معتبر است که ابتدا با حق غایی (= غایات وجودی) و سپس با حق فاعلی (= حاصل امور اکتسابی) انسان‌ها هماهنگ باشد. برای تفصیل بحث، ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰: ۸۰-۶۱.

۴۳. برای تحلیلی از این تفاوت‌ها، ر.ک: مطهری، ۱۳۶۹: ۲۰۰-۱۹۹.

۴۴. این مطلب را که چگونه با پذیرش وحدت تشکیکی وجود، می‌توان بین این دو اصالت جمع کرد، قبلاً در مقاله‌ای به تفصیل، در باب نحوه جمع اصالت فرد و اصالت جامعه توضیح داده‌ام. ر.ک: سوزنچی، ۱۳۸۵.

۴۵. برخی از ثمرات این نگاه، در مقاله «وجودشناسی خانواده» مطرح شده است. ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۰.



## کتابنامه

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن علی، الهیات شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، بی نا، بی تا.
۳. ارسطو، متافیزیک، ۱۳۶۶، ترجمه: شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار.
۴. اکبریان، رضا، ۱۳۸۶، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۵. باقری، خسرو، هویت علم دینی، ۱۳۸۲، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. باقری بروجردی، مهدی، «آشنایی با دو مکتب فکری» در: دوماهنامه حدیث زندگی، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۳، شماره ۱۶.
۷. بوبیو، نوربرتو، ۱۳۷۶، لیبرالیسم و دموکراسی، ترجمه: بابک گلستان، تهران، چشمه.
۸. بورک، رابرت اچ، ۱۳۸۵، در سراسیمه به سوی گومورا، لیبرالیسم مدرن و افول آمریکا، ترجمه: الهه هاشمی حائری، با مقدمه حسین غفاری، تهران: حکمت.
۹. بیهقی، ابوالفضل، تتمه صوان الحکمه، به کوشش محمد کرد علی، دمشق، ۱۹۴۶، به نقل از دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، مقاله ۵۹۹ (نسخه اینترنتی).
۱۰. پارسانیا، حمید، ۱۳۹۰، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم، کتاب فردا.
۱۱. ————، ۱۳۸۳، علم و فلسفه، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. پوپر، کارل ریموند، ۱۳۷۵، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۳. جوادى آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، رحيق مختوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. دیباجی، سید محمد علی، جوهر در فلسفه ارسطو، کیهان فرهنگی، ش ۲۲۷، تیر ۱۳۸۴.
۱۵. زیباکلام، سعید، ۱۳۸۵، تعلقات و تقویم دینی علوم» در: سید حمیدرضا حسنی و دیگران، دیدگاه‌ها و ملاحظات علم دینی. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۶. سبزواری، هادی، ۱۴۱۰، تعلیقه بر: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
۱۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۰، تفرج صنع، گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی، تهران، سروش.
۱۸. ————، ۱۳۷۶، درس‌هایی در فلسفه علم‌الاجتماع، تهران، نشر نی.
۱۹. ————، ۱۳۷۵، علم چیست؟ فلسفه چیست؟ تهران، صراط.
۲۰. سوزنجی، حسین، «اصالت فرد یا اصالت جامعه یا هر دو، بررسی تطبیقی آرای استاد مطهری و استاد مصباح یزدی» در: فصلنامه قیاسات، ش ۴۳، زمستان ۱۳۸۵.
۲۱. سوزنجی، حسین، جایگاه «روش» در علم، تأملی انتقادی در باب ماهیت علم در فرهنگ جدید، فصلنامه علمی - پژوهشی راهبرد فرهنگ، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷.
۲۲. سوزنجی، حسین، ماجرای وحدت وجود در حکمت متعالیه، تهران، دفتر نشر دانشگاه امام صادق

- (علیه‌السلام)، ۱۳۸۹ الف.
۲۳. سوزنجی، حسین، ۱۳۸۹ ب، معنا امکان و راهکارهای تحقق علم دینی، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.
۲۴. سوزنجی، حسین، ۱۳۹۰، وجودشناسی خانواده، مجموعه مقالات کنگره جهانی فلسفه تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۲.
۲۵. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، ۱۳۷۳، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم و مطالعات فرهنگی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
۲۷. —————، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیة، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی‌های مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۲۹. —————، ۱۴۲۰، الانسان و العقیدة، قم، فدک.
۳۰. —————، ۱۴۱۰، تعلیقه بر: صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه فی اسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۱. —————، ۱۴۱۰، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی میان سیداحمد کربلایی و شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی)، به ضمیمه محاکمات و تزییلات علامه طباطبایی بر سه مکتوب اول سید و شیخ و تزییلات سید محمد حسین طهرانی بر چهار مکتوب آخر سید و شیخ، تهران، حکمت.
۳۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، تاریخ فلسفه، ج ۴، ترجمه: غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، و انتشارات سروش.
۳۳. کالینز، رندل، ۱۳۷۷، «جامعه‌شناسی آگاهی: هوسرل، شوتس، گارفینکل، ترجمه: شهرام پرستش» در: فصلنامه ارغنون، ش ۱۷، بهار.
۳۴. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۷، تمهیدات، مقدمه‌ای بر هر مابعدالطبیعه آینده که به‌عنوان یک علم عرضه شود. ترجمه: غلام‌علی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۳، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۲، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، بیست گفتار، تهران، انتشارات صدرا.
۳۸. —————، ۱۳۷۲، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا.
۳۹. —————، ۱۳۵۹، مجموعه مقالات، تهران، انتشارات جهان‌آرا.
۴۰. —————، ۱۳۶۹، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، انتشارات صدرا.

۴۱. ————، ۱۳۸۰، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
۴۲. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، تهران، نگاه معاصر.
۴۳. ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۷۱، رساله منطقی فلسفی، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر.
۴۴. هایدگر، مارتین، ۱۳۷۵، «عصر تصویر جهان»، ترجمه: یوسف اباذری، در: فصلنامه ارغنون، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان.
۴۵. هیدجی، ۱۴۱۰، تعلیقه بر صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
46. Bacon, Francis, *Novum Organum*, English translation in: R.L Ellis & J. Spedding (eds.), *The Philosophical Works of Francis Bacon*, London, Rutledge, 1962, Pp 212-387.
47. Heidegger, Martin, *Basic Writings from Being & time (1927) to the task of thinking (1964)*, Ed. David Farrell Krell, trans, Joan Stambaugh & J, Glean & D. F. Krell, New York, Harper & Raw, publishers, Inc, 1977.
48. Shand, John, *Philosophy and Philosophers*, London, University College London, 1993.
49. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

